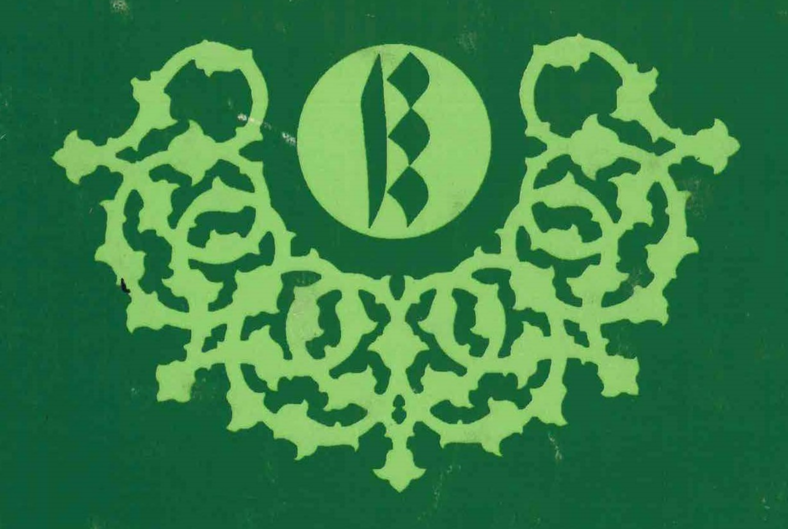


SAB‘ RASĀ’IL

‘Allāmah J̌alāl al-Dīn al-Dawānī (dead in 908 A.H.)

&

Mullā Ismā‘īl al-Xāǰū’ī al-Iṣfahānī (dead in 1173 A.H.)

Edited by

Dr. Sayyid Aḥmad Tuysirkānī

ISBN 964-6781-50-0





Mirās-e ...

Tehran, 2002



سبع رسائل

للعلامة جلال الدين محمد الدواني

(المتوفى ۹۰۸ هـ.)

و

الملا إسماعيل الخواجوئي الإصفهاني

(المتوفى ۱۱۷۳ هـ.)

تقديم، تحقيق وتعليق

الدكتور السيد أحمد تويسركاني

SAB‘ RASĀ’IL

‘Allāmah J̌alāl al-Dīn al-Dawānī (dead in 908 A.H.)

&

Mullā Ismā‘īl al-Xāǰū’ī al-Iṣfahānī (dead in 1173 A.H.)

Edited by

Dr. Sayyid Aḥmad Tuysirkānī



Mirā<u>s</u>-e Maktub

Tehran, 2001

A MIRĀS̱-E MAKTUB BOOK

First Published in the I. R. of Iran by Mirās̱-e Maktub

ISBN 964-6781-50-0

PRINTED IN TEHRAN

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Like a very large sea, the rich Islamic culture of Iran has produced countless waves of handwritten works. In truth these manuscripts are the records of scholars and great minds, and the hallmark of us Iranians. Each generation has the duty to protect this valuable heritage, and to strive for its revival and restoration, so that our own historical, cultural, literary, and scientific background be better known and understood.

Despite all the efforts in recent years for recognition of this country's written treasures, the research and study done, and the hundreds of valuable books and treatises that have been published, there is still much work to do. Libraries inside and outside the country preserve thousands of books and treatises in manuscript form which have been neither identified nor published. Moreover, many texts, even though they have been printed many times, have not been edited in accordance with scientific methods and are in need of more research and critical editions.

The revival and publication of manuscripts is on the responsibility of the researchers and cultural institutions. The Written Heritage Publication Centre, in pursuing its cultural goals, has sponsored these goals through the efforts of researchers and editors and with the participation of publishers, it may have a share in the publication of this written heritage, presenting a valuable collection of texts and sources to the friends of Islamic Iranian culture and society.

The Written Heritage Publication Centre

سبع رسائل

للعلامة جلال الدين محمد الدواني
(المتوفى ٩٠٨ هـ.ق)
و
الملا اسماعيل الخواجوئي الاصفهاني
(المتوفى ١١٧٣ هـ.ق)

تقديم، تحقيق وتعليق
الدكتور السيد احمد تويسركاني

دوانی، محمد بن اسعد، ۸۳۰ ـ ۹۰۸؟ق.
سبع رسائل / جلال الدین الدوانی؛ آقا جمال الخوانساری؛ اسماعیل الخواجوئی اصفهانی؛ تقدیم تحقیق و تعلیق احمد تویسرکانی .ـ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۳۰۶ ص.ـ نمونه .ـ (میراث مکتوب؛ ۸۷ علوم و معارف اسلامی؛ ۳۱)
ISBN 964-6781-50-0
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا
ص.ع. لاتینی شده: Sab' Rasā'il
عربی.
رسالهٔ ششم از کتاب حاضر «شرحی است بر برگزیدهٔ کتاب «تجرید الاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی.
کتابنامه: ص. [۳۰۵] ـ ۳۰۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
مندرجات: رسالة اثبات الواجب القدیمة / محقق دوانی .ـ رسالة اثبات الواجب الجدیدة / محقق دوانی .ـ رسالة الزوراء / محقق دوانی .ـ رسالهای در شرح خطبة الزوراء / محقق دوانی .ـ رسالة شرح الزوراء / محقق دوانی .ـ الایرادات علی الحدوث الدهری / آقا جمال خوانساری .ـ رسالة ابطال الزمان الموهوم / خواجوئی اصفهانی.
۱. فلسفه اسلامی ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. خدا ــ اثبات ۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. تجرید الاعتقاد ـ نقد و تفسیر. ۴. کلام شیعه امامیه ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. خواجوئی، اسماعیل بن محمد حسین، ـ ۱۱۷۳ ق. ب. تویسرکانی، احمد، گردآورنده. ج. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق. تجرید الاعتقاد. شرح. د. عنوان. هـ. عنوان: رسالة اثبات الواجب القدیمة. و. عنوان: رسالة اثبات الواجب الجدیدة. ز. عنوان: رسالة الزوراء. ح. عنوان: رسالهای در شرح خطبة الزوراء. ط. عنوان: رسالة شرح الزوراء. ی. عنوان: الایرادات علی الحدوث الدهری. ک. عنوان: رسالة ابطال الزمان الموهوم. ل. عنوان: تجرید الاعتقاد. شرح.
B ۱۸۹ / ۱
د ۷۳۴ ک
کتابخانه ملی ایران ۱۴۶۰۷ ـ ۷۹ م





سبع رسائل

للعلامة جلال الدين الدواني و

الملا اسماعيل الخواجوئی الاصفهانی

تقدیم، تحقیق و تعلیق: الدکتور السید أحمد التویسرکاني
ناشر: میراث مکتوب
چاپ : ۱۳۸۱ ش / ۱۴۲۳ ق / ۲۰۰۲ م
شمارگان : ۲۰۰۰ نسخه
ISBN 964-6781-50-0
لیتوگرافی: نبأ اسکرین
چاپ: چاپخانهٔ بنیاد اندیشهٔ اسلامی

نشانی ناشر : تهران، ص. پ: ۵۶۹ ـ ۱۳۱۸۵
تلفن: ۳ ـ ۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۴۰۸۷۵۵
E-mail: tolid@MirasMaktoob.com
http://www. MirasMaktoob.com



تزخر خزائن مكتباتنا بالمخطوطات القيّمة التي تضمّ ثقافة ثرّة لإيران الإسلامية، و هي في جوهرها مآثر العلماء و النوابغ العظام و التي تمثّل هويّتنا نحن الإيرانيين. و إنّ المهمّة الملقاة على عاتق كل جيل أن يبجّل هذا التراث الثمين و يبذل قصارى جهده لإحيائه و بعثه للتعرف إلى تاريخه و ثقافته و أدبه و ماضيه العلمي.

و رغم جميع الجهود التي بذلت خلال العقود الأخيرة لاكتشاف الكنوز المخطوطة لتراث هذه الأرض و التحقيق و البحث اللذين انصبّا في هذا المضمار، و نشر مئات الكتب و الرسائل القيّمة، فإنّ الطريق مايزال طويلاً حيث توجد آلاف الكتب و الرسائل المخطوطة المحفوظة في المكتبات داخل البلاد و خارجها ممّا لم يتمّ اكتشافه و نشره.

كما أنّ كثيراً من النصوص التراثية و رغم طبعها عدّة مرّات لم تَرقَ إلى مستوى الأسلوب العلمي المتوخّىٰ للنشر، بل هي بحاجة إلى إعادة تحقيقها و تصحيحها.

إنّ إحياء و نشر الكتب و الرسائل المخطوطة هو الواجب الملقى على عاتق المحققين و المؤسسات الثقافية، و قد قام مركز نشر التراث المخطوط بهذا الواجب داعماً جهود المحققين و الباحثين و مشجّعاً الناشرين و المؤسسات العلمية و حملة الاقلام و عشاق العلم و الثقافة في نشر التراث المخطوط، مقدّماً للمثقفين مجموعةً قيمة من النصوص التراثية و مصادر التحقيق لأهل العلم و الأدب.

مركز نشر التراث المخطوط

فهرست مطالب

بسم‌اللّه الرحمن الرحیم

مقـدّمـهٔ مصحّح

یا نور النّور، یا خفیّا من فرط النّـور، انت نـور کـلّ شیء، خلّصنا عن ظلمات الهوی، و وفّقنا لما تحبّ و ترضی، وصلّ علی صفیّک و حبیبک محمّد صلّی اللّه علیه و آله الأبـرار و المصطفین الأخیار.

با مطالعه در تاریخ حوزه‌های علمی و فلسفی اسلامی در نیمهٔ قرن نهم ه. ق اسلامی بدون شک علامه محقق جلال‌الدین محمدبن سعدالدین اسعد دوانـی [۸۳۰ - ۹۰۸] یکی از اکابر و مشاهیر دانش فلسفه و کلام است که در حوزهٔ فلسفی شیراز درخشید و هنوز جمال مولوی در سن شباب بود که از شمیم فضایل وکمالاتش مشام مشتاقان گلزار علوم معطر گشت و از رشحات قلم گوهربارش ریاض دانش در خضرت و نـضارت از ساحت بوستان ارم درگذشت، لاجرم در ایام دولت امیر حسن‌بیک و یـعقوب مـیرزا از سلاطین آق‌قوینلو یا بایندریان از اقطار امصار عراقین و روم و ارّان و آذربایجان و هرمز و کرمان و طبرستان و گرگان و خراسان، اعاظم افاضل به امید کسب علم و دانش متوجه

ملازمتش بودند و بعد از ادراک آن سعادت عظمی از شعشعه ضمیر فیض آثارش اقتباس انوار کمالات می‌نمودند.

او نه فقط در عصر خود قبله‌گاه محققین و پژوهندگان بود، پس از درگذشتش نیز اندیشه‌های بلندش در محافل علمی بر سر زبانها در بحث و گفت‌وگو مورد تجلیل و ستایش بود.

بعد از یکصد و شصت سال از درگذشت وی در حوزهٔ علمی و فلسفی اصفهان حتی فقها و اصحاب حدیث و روایت، چون علامه بزرگوار مجلسی دوم ـ(م. ۱۱۱۱) أعلی‌اللّه مقامه الشریف ـ در مصنّفات خود در مطالب عقلی به گفتار وی استناد می‌جویند.[۱] و یا عالم جلیل جامع علوم معقول و منقول ملا اسماعیل خواجوئی اصفهانی (م. ۱۱۷۳) در رسالهٔ ابطال زمان موهوم در مسأله حدوث دهری می‌فرماید:

و بما فصّلناه ظهر أنّ القول بالحدوث الدّهری لیس ممّا اخترعه السیّد السّند الدّاماد رحمة اللّه علیه کما ظنّ، بل هو قول منصور مشهور فی السّلف، و ممّن قال به من الخلف الحضرة الجلالیّة المحمدیّة، خلّدت إفاداته فی رسالة فارسیّة له.[۲]

عصر دوانی

در آن ایام که می‌بایست وی در کمال آرامش به تفکر و تعلیم و تدریس سرگرم باشد، و می‌دانیم علوم عقلی بیشتر چنین زمینه‌ای را می‌طلبد مع‌الاسف عصری است درآمیخته به اضطراب و تزلزل و قتل و کشتار و فروپاشی. کسروی در مقاله‌ای چنین می‌گوید:

اگر تاریخ ایران را از زمان سلجوقیان تا زمان صفویان جست‌وجو نماییم در این چند

---

۱. رجوع شود به بحارالانوار کتاب توحید، ج ۳، صفحات ۲۳۳-۲۸۹ و ج ۵۴ صفحات ۲۶۱-۲۶۵-۲۹۴-۲۹۵-۲۹۹ در بحث حدوث عالم و در دیگر آثار وی مثل مرآة العقول و شرح صحیفهٔ سجادیه و غیره.

۲. با آنچه یاد کردیم معلوم شد که حدوث دهری از مخترعات و مبدعات سید سند میرداماد نیست چنانکه بعضی گمان برده‌اند این اندیشه فلاسفه پیشینیان است که از متأخرین آنهاست حضرت جلال‌الدین محمد دوانی جاودان باد آثار و افادات وی.

قرن بارها شوریدگی سخت پدید آمده و رشته سامان و ایمنی از هم گسیخته است، یکی از آنها زمان پادشاهی «بایندریان» است که از سال ۸۷۲ آغاز شده و در سال ۹۰۷ با پیدایش شاه اسماعیل (صفوی) انجام می‌یابد و در این سی و پنج سال چندان کشاکش و زد و خورد رخ می‌دهد که در چند صد سال رخ نبایستی می‌داد، بایندریان که یکی از خاندانهای بنام شمرده می‌شوند و بنیادگذار ایشان «حسن بیک» یکی از پادشاهان نیک بود ولی بازماندگان او خون همدیگر را خوردند و در اندک زمانی خاندان به آن بزرگی را از پا انداختند و با بدترین حالی نابود شدند، و در این میان ایرانیان آسیب و گزند بی‌اندازه از دست ایشان وکسانشان یافتند، سرزمینی که ایشان در دست داشتند عبارت بود از: آذربایجان و ارّان و طبرستان و عراق عرب و دیار بکر و عراق عجم و فارس، تاریخ‌نگاران که تاریخ اینان را می‌نگارند باید پیاپی جملهٔ «کشته گردید» را تکرار نمایند که داستان ایشان بیش از همه، کشتار است.

از جمله آثار هرج و مرج و آشوب و ناامنی در این ایام در شهر شیراز آنکه در میان روز جمعه دوازدهم ماه مبارک سال ۹۰۳ سید عالم و فیلسوف بزرگوار امیر صدرالدین محمد دشتکی که از خاندان معنون و بزرگ و معروف شیراز است به‌دست غلامان ترکمان دیار بکر به‌شهادت می‌رسد. در مرآة الادوار در مورد امیر صدرالدین محمد چنین آورده: وی در شیراز مدرسهٔ عالیه‌ای از خالص مال خود بنا نمود و املاک خاصه بر آن وقف کرد و هرگز از سلاطین زمان انعام و صلات نگرفت و خاطر عاطرش میل مناصب مناسب نپذیرفت، با این‌همه در تعظیم آن جناب الی اقصی غایة الامکان می‌کوشیدند و تقدیمش بر اهل عصر واجب می‌دیدند، و بعد از فوت سلطان یعقوب، قاسم‌بن منصور پرناک بجهت خساست ذاتی از آن معدن کمال، مال طمع داشت بدان سبب بر وی محصل گماشت و آن عمل منجر به شهادت آن حضرت شد.

دوانی، در این ایام یا درکاشان و یا در همدان وگاه در تبریز و عراق عرب و یا در لار و جزایر هرمز و غیره روزها را همچنان در اضطراب و ناآرامی می‌گذراند.

او در پایان اثبات الواجب قدیم چنین گوید:

هذا آخر ما قصدت إليه فی هذه الرّسالة مع تفرّق الحال و تشتّت البـال، و وقوعی فی زمان أصبحت الهمم متقاصرة، و الجهلة متناصرة، یکتفون بالخضاب عن الشبّاب، ویستغنون بتراءی السّراب عن التروّی بالشّراب، لکن هو اللّه ربّی الّذی یحقّ الحقّ بفضله، ویبطل الباطل بعدله، بیده الحسنیٰ و إلیه الرّجعیٰ.

در اینجا مقاصد و مطالب ما در این رساله به پایان می‌رسد، ولی با وضعی اسفناک و آشفته و خاطری پریشان، در عصری و زمانی هستم که افراد شایسته و لایـق دست بـر روی دست نهاده و از سعی و تلاش درنشسته، و نابخردان و جهال به‌هم پـیوسته و در یاری وکمک به یکدیگر به‌پا خاسته، از مردانگی و انسانیت به آب و رنگی بسنده کرده، و به جای نوشیدن آب به دیدن سراب قناعت کرده، ولی پروردگار من همو است که به فضل و عنایت خود حق را پاس می‌دارد، و باطل را با دادگری خود به نابودی و بطلان و تباهی می‌کشاند، همه نیکیها به‌دست او و بازگشت همه به پیشگاه او است.

و در مقدمهٔ اثبات الواجب جدید آورده:

حرّرتها مع تفرّق البال و شتات الحال، رجاء أن یفتح اللّه تعالی علی عباده و بلاده أبواب العافیة، و یشملهم بالرّفاهیّة الوافیة و الرفاغة الکافیة انّه علی مایشاء قدیر و بتحقیق رجاء الرّاجین جدیر.

من تألیف این کتاب را با نگرانی و حالی پریشان و آشفته شروع کردم، امـید بـر آن است که خداوند تفضل فرماید و ابواب عافیت و فضل خویش را بر شهرها و بندگانش برگشاید و به آنها سامان و آسایش و شادمانی دهاد، و ناز و نعمت برای همگان فراهم آرد که او بر آنچه اراده کند تواناست و همو است شایسته و لایـق بـر تـحقق بـخشیدن به امید، امیدواران.

و در پایان شرح هیاکل النور چنین اظهار می‌دارد:

هذا ما تیسّر لی فی شرح هذه اللّمعة فی أثناء عوائق شتیٰ، و علائق فوضیٰ، مع ما عمّ الزمان من اختلال الأمن و الأمان، و ما خصّصت به من مهاجرة الأوطان، و مفارقة الخلّان، و ملازمة بیت الاحزان، و کآبة یحاکی شأن شیخ کنعان، من فرقة أصحاب کانوا سلاء حزنی، و نزهة خاطری، و هجرة أحباب کانوا بمنزلة السّواد لناظری، کنّا بمشاهدتهم قریر العین، فأصابنا الدهر بالعین، و نعق فیما بیننا غراب

البین، فانفصم عقد صحبتنا عن الانتظام، و فرّق شملنا أیدی نوائب الأیّام،

سَقَی اللّهُ أیّامَ التَّواصُلِ بَینَنا و رَدَّ إلَی الأَوْطانِ کُلَّ غَریبٍ

فَلا عَیْشَ فی الدُّنیا بِغَیْرِ تَواصُلٍ وَ لاخَیْرَ فِی الْعُقْبیٰ بِغَیْرِ حَبیبٍ

هذا مع الإعْسارِ بعد الیسار، و الإقلال عن الاکثار، و خلوّالدیار و الأقطار، عمّن یمیّز عن تصفّحه الأحرار، ألزمنی الخمول و الاستتار، و عاقنی عن مراجعة المطوّلات، و تدقیق الفکر فی المضائق و الغامضات، و إجالة قداح النظر فی حلّ المعضلات فمن وجد فیه هفوة فلیقبل معذرتی، و لیقل عثرتی، و لیجد بالإصلاح نصحا و إکراما، ولیکن من الّذین اذامرّو باللّغو مرّوا کراما، فإنّی مع ذلک معترف بقصور باعی فی هذه الصّناعة و قلّة ذات یدی من هذه البضاعة، و ما ظنّک بمطالب یحار فیها أنظار الحکماء الکبار، و یختلف فیها أقوال أولی الأیدی و الأبصار، کیف یعتلی علی مراقیها و غایاتها، من لم یتدرّب فی أوائل العلوم و مبادیها فضلا عن نهایاتها. و إن أخّر اللّه تعالی فی الأجل، و ساعد المقدّر الأمل، و انتظم الحال، و اجتمع البال، انتصب شرحا للإشراق یتنوّر به الأحداق...

این بود حاصل آنچه مرا توانایی و امکان فراهم آمد، بر شرح این کتاب «هیاکل النور» با انواع گرفتاریهای طاقت‌فرسا، بالاخص ناامنی و پریشانی و عدم اعتماد همگانی و دیگر گرفتاریها که من با آن رو به رو بودم مثل دوری از وطن و فراق دوستان و تنهایی و هجوم و سلطهٔ حزن و اندوه، همانند اندوه پیر کنعان (منظور از پیر کنعان حضرت یعقوب ـ علیه‌السلام ـ است که در قرآن آمده: از شدت اندوه چشمانش نابینا گشت و فرمود ﴿إنّما أشکو بثّی و حزنی الی اللّه﴾) در فراق دوستان و یارانی که زداینده غم و موجب مسرت و شادی بودند، و هجرت و رفتن کسانی که روشنی دیده و شادمانی من به دیدار آنها بود، تو گویی روزگار را بر آن روزهای فراغ و رفاه رشک و حسد برآمد، و چشم ناپاک آن، کاخ آسایش ما را فرو ریخت، و پرندهٔ فراق آهنگ جدایی ساز کرد و پیوند دوستان گسست و جمع آنان به تفرقه و پریشانی مبدل گشت.

خداوند پیوستگی و جمع دوستان را پایدار و جاودان دارد

و هر دور افتاده و غریبی را به میهن خویش باز گرداند

کـه زیسـتن در ایـن دنـیا بـدون دوست زیسـتن نـیست

و دیگــر ســرای را نــیز بـدون دوست لذتـی نـیست

بدتر از همهٔ این مصائب، تهدیستی و نیاز پس از رفاه و ناز و نعمت، و تـهی شـدن شهرها و بلاد از سکنه و شهروندان مخصوصاً آزادمـردان بـلندهمتِ دسـتگیر، کـه در اندیشه دیگران‌اند. اینها همه و همه مرا بر آن داشت که به انزوا و دوری از مـردم روی آورم و دفتر و اوراق بشویم که دیگر نه مرا رغبت به کتاب و مطالعه و نه تـوان تـفکر و اندیشیدن می‌بود، پس اگـر لغـزش و خـطایی در آن دیـده شـود عـذر مـرا بـپذیرند، و بزرگوارانه و صمیمانه مرا به اصلاح و تصحیح آن مأمور فرمایند و از آن ستودگانی باشند که چون با سخنی بیهوده و یا ناهنجار برخورد نمایند از آن کریمانه درگذرند، با وجود این من به ناتوانی خود در پرواز درون فضای گسترده دانش فلسفه گـویا و مـعترفم، کـه در مطالب و مباحث عـالیه آن، اکـابر و اعـاظم فـلسفه حـیران و یـا دارای آراء و نـظریات مختلف‌اند، اگر خداوند مرا مهلت عنایت فرماید و مقدّر با آرزو همراه گردد و اوضاع و احوال سامان یابد و فراغتی حاصل آید شرحی بر کتاب اشراق تألیف نمایم که چشم‌ها به آن روشن گردد.

و در شرح عقاید عضدی که از تألیف آن به سال ۹۰۵ در جزیرهٔ هرمز (جرون) فراغت یافته و آخرین اثر اوست در ضمن کتاب آورده:

و الی اللّٰه المشتکی من زمان انطمس فیه معالم العلم و الفضل و عـمر فـیه مرابط الجهل و تصدّی لریاسة اهل العلم و التمیز بینهم و بین غیرهم من عری عن العلم و التمییز متوسّلاً فی ذلک بالحوم حول الظلمة و الانخـراط فی سـلک اعوانهم و خدّامهم و السّعایة الباطلة سعیا لتحصیل مرامهم خذلهم اللّٰه تعالی و دمّرهم تدمیرا و أوصلهم قریبا الی جهنّم و ساءت مصیرا

داستان و گلایه به پیشگاه خدا می‌برم، از این زمان که پرچم علم و فضیلت سرنگون گشته و مراکز جهل و پرورش و حمایت از نابخردان معمور و آباد است، عصری است که زعامت و رهبری دانشمندان و شناخت آنان بر عهدهٔ کسی است که خود از فضیلت دانش بی‌بهره و محروم است، و ارزشها منحصراً در نزدیک شدن به ستمگران و ملازمت آنان و

خدمتگذاران آنان و کوشش در جهت مقاصد و اهداف باطل و بی‌ارزش آنهاست، خداوند آنان را ذلیل و خوار و نابود گرداند و هر چه زودتر به جایگاه بد و نفرت‌انگیزشان جهنم که بد جایگاهی است روانشان فرماید.

آقای دکتر علی‌نقی منزوی در مقاله‌ای تحت عنوان مدارس شیراز در سدهٔ نهم آورده:

در شیراز در سدهٔ نهم دو مدرسهٔ علمی وجود داشت. یکی مدرسهٔ خاندان کهن‌سال دشتکی و دیگری مدرسهٔ جوان و نوبنیاد دوانی. این دو مدرسه در اصول عرفانی خردگرای اسلامی با یکدیگر همگام بودند، تنها اختلاف‌های کوچک وگاهی خودخواهی‌های فردی سران آنها را در برابر هم قرار می‌داد، تعصب در دفاع از استادان و مکتب ایشان و وابستگی سیاسی هر طرف به قدرتهای حاکم بر ایران در آن سده، ایشان را به ردّیه‌نویسی ضد یکدیگر وامی‌داشت، علامه دوانی پس از فراگیری علوم مقدماتی در زادگاه خود دوان نزد پدرش اسعد برای تحصیلات عالیه به شیراز آمد و به درس محیی‌الدین انصاری و همام‌الدین کربالی شارح طوالع الانوار[1] و حسن بقال حاضر می‌شد و پس از آنکه در میان اقران شهرت و عنوانی کسب کرد به حاکم ترکمان ایرانی شدهٔ شیراز (۸۶۲-۸۷۲) جهانشاه نزدیک شد این حاکم ادب‌دوست از طرف پدرش «قره یوسف»، فرمانروای قره‌قوینلو در تبریز، به فرمانداری شیراز منصوب بود. او به فارسی شعر می‌سرود و «حقیقی» تخلص داشت و با جامی مکاتبه می‌کرد، جهانشاه دوانی را به وزیری خود در حکومت شیراز گماشت و دوانی در دوران این وزارت، کتاب اخلاق جلالی، یا لوامع الاشراق را مانند اخلاق ناصری خواجه نصرالدین طوسی نگاشت و در سیزدهم ربیع‌الاول سال ۸۷۲ جهانشاه در جنگ با آق‌قوینلو کشته شد.[2]

و در یازدهم شوال همین سال (۸۷۲) دوانی از نگارش شرح هیاکل، که آن را به‌نام «محمود خواجه جهان» وزیر پادشاه دکن هندکرده بود در مدرسه و مرکز علمی مظفریهٔ تبریز که بانی آن جهانشاه بود فراغت یافت.

---

۱. در این مقاله آمده «شرح مطالع» که تصحیح گردید به شرح طوالع‌الانوار از قاضی بیضاوی صاحب تفسیر معروف.

۲. پایان گفتار آقای منزوی.

و اما رسالهٔ زوراء که در بسیاری نسخ، تاریخ فراغت مؤلف در آن، شب پنج‌شنبه هیجدهم جمادی‌الآخر سال ۸۷۲ آمده چنانکه بعضی از نساخ یاد کرده‌اند، نسخه‌ای است که مصنف مجدداً آن را پس از جنگ در تاریخ فوق از روی نسخه‌ای که نزد یکی از اصحاب وی بوده در مدرسه مظفریه تبریز استنساخ نموده و نسخهٔ اصلی مؤلف که دارای حواشی و تعلیقات بوده در جنگ واقع بین لشکریان جهانشاه (لشکر آذربایجان و عراق) و لشکریان حسن بیک آق‌قوینلو (لشکر دیار بکر) به علت حضور مؤلف در لشکر جهانشاه به هنگام هزیمت از بین رفته، ولی نسخه‌ای از حواشی و تعلیقات بر آن، نزد یکی از اصحاب او در عراق موجود بوده.[1] (شاید وی همان شیخ شرف‌الدین فتال باشد که در مقدمهٔ حاشیه بر زوراء از او یاد شده).

با توجه به آنچه یاد شد، سفر دوانی به عتبات عالیات قبل از این جنگ بوده، که در آنجا پس از زیارت حضرت امیر ـ سلام‌الله علیه ـ و حائر حسینی به نگارش رساله زوراء پرداخته، و بازگواه بر آن است تاریخ تألیف شرح خطبه زوراء که در بعضی نسخ آمده مؤلف صبح روز شنبه هفدهم ماه شوال سال ۸۷۱ در خارج شهر همدان از نگارش آن فراغت یافته.

اما آنچه بعضی تذکره‌نویسان در مورد وی نوشته‌اند: که خدمت علامی با وجود آن جامعیت و جمعیت در جمع مال که آن را از اسباب ترویج علم و تزیین فضل و کمال خیال می‌نمود حریص بود چنانکه در بعضی از اشعار خود فرموده:

مرا به تجربه روشن شد این در آخر کار — که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال

به‌نظر می‌رسد که از گفته‌های مخالفین و معاندین اوست، و این شعر خود مؤید خلاف آن است چه شاعر در مقام آن است که اظهار دارد تمام ارزش از آن ثروت و مال

---

۱. رجوع شود به پایان رسالة الزوراء خاتمة نسخه «س» در این عبارت به جای مدرسة آمده «الزاویة المبارکة المظفریة» زاویه به معنای یک مجموعه فرهنگی از مسجد و مدرسه و مهمانخانه و مضیف و بیوتاتی می‌باشد که بازمانده آن مجموعه هم‌اکنون، مسجد معروف کبود است و به مناسبت آنکه جهانشاه‌بن قره‌یوسف را ابوالمظفر و مظفرالدین می‌خواندند، این مجموعه به مظفریه موسوم بود و جسد او را نیز پس از کشته شدن در این محل دفن کردند. (روضات‌الجنان)

است، و دانش را هم نمی‌توان در عرض آن نهاد، حتی ارزش و بهای دانش نیز به ثروت و مال است. و از مطالعهٔ مقدمهٔ انموذج العلوم به‌خوبی این مطلب روشن است.

اساتید دوانی

چنانکه در مقدمهٔ انموذج العلوم از اساتید و مشایخ خود یاد فرموده عبارت‌اند از:

۱ـ مولی سعدالدین اسعد صدیقی دوانی محدّث جامع مرشدی کازرون، والد وی که از تلامذهٔ سید محقق علی‌بن محمد حسینی معروف به سید شریف جرجانی صاحب شرح مواقف است (م. ۸۱٦) و شرف‌الدین عبدالرحیم صدیقی جرهی (م. ۸۲۸) و محمدبن محمد جزری معروف به ابن الجزری (م. ۸۳۳) و جمال‌الدین محمودبن حاج ابوالفتح سروستانی است که در وصف او در الضوء اللامع آمده: کان رئیس المحققین فی عصره و الماهر فی الاصول و الفروع بقطره.

۲ـ سید صفیّ‌الدین عبدالرّحمن حسینی ایجی (م. ۸٦٤) است که از مشایخ وی در علم حدیث است. از او به صفوة أئمهٔ اعلام و نمونهٔ صحابه و تابعین یاد می‌نماید.

۳ـ شیخ ابوالمجد عبدالله بن میمون کرمانی معروف به گیلی که از مشایخ وی در علم حدیث است و از او دارای اجازهٔ کتبی و شفاهی بوده.

٤ـ عالم عامل فاضل مظهرالدین محمد کازرونی که از تلامذهٔ سیدشریف جرجانی است در علوم معقول و در تفسیر از تلامذهٔ مجدالدین محمدبن یعقوب فیروزآبادی (م. ۸۱۷) و ابن‌الجزری.

۵ـ شیخ رکن‌الدین روزبهان عمری شیرازی است که از او اجازهٔ کتبی و شفاهی داشته.

٦ـ مولی محیی‌الدین کوشکباری انصاری که از اکابر تلامذهٔ سیدشریف جرجانی و ابن‌حجر عسقلانی (م. ۸۵۲) صاحب کتاب فتح‌الباری در شرح صحیح بخاری است.

۷ـ مولی همام‌الدین کربالی صاحب شرح طوالع‌الانوار قاضی بیضاوی در علم کلام، و از شاگردان سیدشریف جرجانی است، در بسیاری از تذکره‌ها آمده همام‌الدین گلناری، ولی صاحب طرائق الحقایق بر این عقیده است که کربالی است به فتح اول و سکون

ثانی و در آثار العجم آمده: آن بلوکی است وسیع در سمت شرقی شیراز.

و در تاریخ حبیب السیر ج ٦٠٤/٤ از جمله اساتید وی خواجه حسن شاه بقال را نام برده که از تلامذهٔ سیدشریف جرجانی است.

تلامذه و شاگردان او

۱ـ امیر اسماعیل تبریزی، در خلاصة‌التواریخ قاضی احمد قمی در حوادث ۹۱۹ آورده وی نزد مولانا علی قوشجی درس خوانده و بعد از رفتن مولا به روم به شیراز رفته و در درس مولانای اعظم مولی جلال‌الدین محمد دوانی حاضر شده مدت عمرش شصت و نه سال و از جمله تصانیفش شرح بر فصوص الحکم است.

۲ـ ارجاسب تهرانی یا سعدالدین مسعود متخلص به امیدی مقتول به سال ۹۲۵

(احیاء الداثر / ۱۹)

۳ـ اسعد الحق یزدی متخلص به نصیبی از شعرای یزد است (م. ٩١٤) از اوست این شعر:

گفتم که بوسه‌ای به نصیبی نمی‌دهی　　　خندید زیر لب که چه گوییم یا نصیب

(ریحانة الأدب ج ١٩٩/٤)

٤ـ شیخ شرف‌الدین حسن فتال از افاضل فقهای شیعه است و خادم روضهٔ علّیّهٔ مرتضوی.

٥ـ قاضی کمال‌الدین حسین‌بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی معروف به الهی عالم فاضل کامل، جامع علوم معقول و منقول متوفی به سال ٩٤٠ یا ٩٥٠ و دارای تألیفات بسیار: ۱ـ تفسیر به فارسی در دو مجلد. ۲ـ شرح نهج‌البلاغه به فارسی به‌نام نهج‌الفصاحة. ۳ـ شرح تهذیب الاصول علامه حلی. ٤ـ حاشیه بر شرح مواقف. ٥ـ شرح مطالع و هدایه میبدی و تحریر اقلیدس و تذکرهٔ خواجه طوسی و بیست باب اسطرلاب و شرح چغمینی در هیئت و غیره، وی در اردبیل درگذشته.[1]

---

۱. ترجمهٔ وی به‌تفصیل در ریاض‌العلماء ج ۹۸/۲ در یازده صفحه آمده و صورت اجازهٔ دوانی نیز در آن نقل شده ←

قد قابل الكاتب هذا الكتاب مع الكتاب الذي قرأه الفاضل
الكامل الجامع بتكميل الكمالات لا يتناهى المولى الحسين الاردبيلي الالهي
على الشارح المذكور واجازة الشارح ونقل على خاتمته هذا
قرأ على المولى السند الفاضل الذكي البارع جامع الفضائل
مرضي الشمائل الساعي في تكميل نفسه بجد جديد وذهن حديد وطبع سديد
جلال الملة والسعادة والفضيلة والفطانة والدين حسين الالهي اسبغ الله

صورة اجازة العلامة الدوانی للفاضل الكامل كمال الدين الحسين الأردبيلی الالهی

←

که عبارت آن چنین است: قرأ علیّ المولی السّند الفاضل الذکیّ البارع جامع الفضائل مرضیّ الشمائل الساعی فی تکمیل نفسه بجدّ جدید و ذهن حدید و طبع سدید جلال الملّة و السّعادة و الفضیلة و الفطانة و الدّین حسین الاردبیلی أسبغ اللّه تعالی فضائله و أبّد بین الأقران شمائله، هذا الکتاب المسمّیٰ بشواکل الحور فی شرح هیاکل النور من تصانیفی قراءة دالّة علی فطانته و رزانته و ذکائه و متانته مشتملة علی التنقیر و الفحص عن النقیر و القطمیر، فاستجازنی روایته و روایة سائر مایجوز لی روایته، فاستخرت اللّه و أجزت له أن یرویه عنّی و کذا سائر تصانیفی فی‌العلوم الشرعیة و العقلیّة و جمیع ما یجوز لی روایته من الکتب فی العلوم، کلّ ذلک بالشرائط المعتبرة، و أوصیه و نفسی أوّلاً بتقوی اللّه فی السرّ و العلن، و التجنّب عن رذائل الأخلاق ما ظهر منها و ما بطن، و التجافی عن دار الغرور و التوجه إلی العالم النور و اللّه الموفق ألا إلی اللّه تصیر الأمور.
قال ذلک و کتبه الفقیر الی اللّطف الرحمانی، ابوعبداللّه محمدبن أسعدبن محمد المدعوّ بجلال الدین الدوانی، ملکهم اللّه نواصی الأمانی فی رابع عشر اول جمادی سنة اثنتین و تسعین و ثمانمائة و الحمدللّه رب العالمین و صلاته علی خیر خلقه محمد و آله و صحبه أجمعین.
نگارنده این اجازه را در پایان نسخهٔ خطی شرح هیاکل النور به شمارهٔ ۸۹۲ کتابخانهٔ ملی تبریز رؤیت نموده که کاتب نسخه، کتاب مزبور را از روی نسخه‌ای استنساخ نموده که صاحب اجازه قاضی کمال‌الدین آن را بر مؤلف خوانده، و این اجازه به خط خود مرحوم دوانی در پایان آن بوده.

تعالى فضائله وانتشر في الاقران شمائله هذا الكتاب المسمى
بشواكل الحور في شرح هياكل النور من تصانيفي قراءة دالة على
فطانته وزرانته وذكائه ومتانته مشتملة على التنقير والفحص عن النقير
والقطمير فاستجازني روايته ورواية سائر ما يجوز لي روايته فاستخرت الله
واجزت له ان يرويه عني وكذا سائر تصانيفي في العلوم الشرعية
والعقلية وجميع ما يجوز لي روايته من الكتب في العلوم كل ذلك بالشرائط
المعتبرة واوصيه ونفسي اولا بتقوى الله في السر والعلن والتجنب عن
رذائل الاخلاق ما ظهر منها وما بطن والتجافي عن دار الغرور والتوجه
الى عالم النور والله الموفق الا الى الله تصير الامور قال ذلك وكتبه
الفقير الى اللطف الرحماني ابو عبدالله محمد بن اسعد بن محمد المدعو بجلال
الدين الدواني [illegible] في رابع عشر اول جمادى سنة
اثنين وتسعين وثمانمائة والحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه
محمد واله وصحبه اجمعين



اجازهٔ علامه دوانی به قاضی کمال‌الدین حسین بن خواجه شرف‌الدین بن عبدالحق اردبیلی

٦ـ قاضی حسین‌بن معین‌الدین میبدی متخلّص به منطقی (مقتول ۹۰۹ یا ۹۱۰) او در مسافرت به تبریز در معیت دوانی بود و در مجلس سلطان یعقوب بایندری نیز با استاد حاضر بوده، در تحفهٔ سامی در ترجمهٔ او آمده: قاضی میرحسین از اکابر یزد است و مسقط‌الرأس او قصبهٔ میبد است در اوان جوانی به شیراز رفته نزد علامه دوانی تحصیل نموده و در اکثر علوم خصوصاً احکام حکمی فیلسوف و در میان همگنان به صفت عالی رتبت ﴿إنّی أعلم ما لا تعلمون﴾ موصوف گردید. از جمله مصنفات او است: ۱ـ شرح دیوان منسوب به حضرت امیر سلام‌الله علیه ۲ـ شرح هدایهٔ اثیریه در حکمت ۳ـ شرح طوالع ٤ـ شرح کافیه ابن حاجب ٥ـ شرح شمسیه ٦ـ دیوان معمیات ۷ـ جام گیتی‌نما به فارسی در حکمت و در پاریس با ترجمه‌ای به لاتین چاپ شده ۸ـ شرح حکمة العین ۹ـ حاشیه بر شرح ملخص در هیئت از قاضی‌زاده رومی ۱۰ـ رسالهٔ منشآت. وی از اکابر تلامذهٔ علامه دوانی است قاضی قمی در خلاصة التواریخ آورده قاضی حسین میبدی روز سه‌شنبه بیست و نهم شهر شعبان سنهٔ مذکور (۹۰۹) به غضب صاحبقرانی گرفتار شد و دفتر حیات را به باد فنا داد.

۷ـ امیر سلام الله حسینی شیرازی سر سلسلهٔ سادات شیخ الاسلامی شیراز

(فارسنامه ۱٤٤۲ چاپ دوم)

۸ـ شمس‌الدین گردوشکن از جانب استاد به کجرات رفت و اعتبار تمام یافت آخر در «سند» قرار گرفت و در آنجا به دارالقرار منتقل شد.

۹ـ شهاب‌الدین علی دانیالی فسوی جهرمی از علماء اوائل عصر شاه طهماسب صفوی است جد او رکن‌الدین دانیال از مشایخ صوفیه مدفون در «فسا» است صاحب کتاب جواهرالادراج که در آن ٤۷ حدیث صحیح از ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام جمع و آن را به فارسی شرح کرده. (احیاء الداثر / ۱۵۰)

۱۰ـ مولی کمال‌الدین عبدالصمد بغدادی، او تا اثنای سلطنت شاه طهماسب در شیراز به افاده مشغول بوده. (مرآة الادوار ذیل ترجمهٔ دوانی)

۱۱ـ شمس‌الدین محمدبن احمد خفری مشهور به فاضل خفری وی از تلامذهٔ علامه

دوانی و سیدالحکماء امیر صدرالدین محمد دشتکی است و از جملهٔ آثار اوست:
۱ـ تفسیر سورهٔ حمد ۲ـ تفسیر آیةالکرسی ۳ـ اثبات الواجب ٤ـ التکملة فی شرح التذکرة، ظاهراً حاشیه‌ای است بر تذکرة النصیریة ٥ـ اثبات الهیولی ٦ـ رساله‌ای در رمل ۷ـ رساله‌ای در حساب ۸ـ حاشیه بر شرح تجرید قوشجی ۹ـ سوادالعین و آن حاشیه است بر شرح حکمة العین ۱۰ـ منتهی الادراک در علم هیئت ۱۱ـ المحاکمات بین الطبقات در داوری بین مطالب علامه دوانی و امیر صدرالدین محمد دشتکی در حواشی بر شرح تجرید قوشجی.

وی به‌هنگام ورود محقق ثانی به‌کاشان مورد تأیید او قرارگرفته از این رو می‌توان حدس زد که قبل از ۹۲۰ هـ.ق از شیراز به حوزهٔ علمیهٔ کاشان مهاجرت کرده و از طرف شیفتگان دانش حکمت و کلام مورد استقبال قرار گرفته و تا پایان عمر در آنجا اقامت نموده، در فارسنامه درگذشت او را در سال ۹۳۰ هـ.ق یاد کرده و علامه تهرانی در احیاءالداثر ۹٤۲، و در دیگر منابع ۹۳۵ و ۹۵۷ هـ.ق هم آمده و احتمالاً مدفنش در نزدیکی امامزاده عطابخش حوالی مقبرهٔ مقصودبیک کاشان می‌باشد.

۱۲ـ امیر جمال‌الدین صدر استرآبادی ـ وی از افاضل تلامذهٔ دوانی است که پس از درگذشت شاه اسماعیل (در شب نوزدهم رجب ۹۳۰) با امیر قوام‌الدین حسین صدر اصفهانی (متوفای محرم ۹۳۷) صاحب منصب صدارت شاه طهماسب شدند در خلاصة التواریخ صفحهٔ ۱٦۰ آمده از جملهٔ تصانیفش شرح بر تهذیب‌الاصول است.

۱۳ـ عفیف‌الدین عبدالرحمن صفوی ـ به سال ۸۹۳ دوانی برای او اجازه‌ای نگاشته، و در آن اجازه، نام کتابهایی که نزد او خوانده آورده، و از جدش امام مرشد صفی‌الدین عبدالرحمن صفوی که دوانی خود در خدمت او بوده یاد کرده (وی استاد او صفی الحقّ و الدّین عبدالرحمن حسینی ایجی می‌باشد) به احتمال قوی این عفیف‌الدین که در موقع نوشتن اجازه در سنین جوانی بوده باید فرزند معین‌الدین محمدبن عبدالرحمن‌بن محمدبن عبدالله حسنی حسینی صفوی شافعی ایجی باشد [۸۳۲ـ۹۰۵] صاحب تفسیر جامع‌البیان مطبوع در لاهور هند به سال ۱۸۷۹ میلادی، که در مقدمهٔ آن آمده: اعلم أنّ مایحتویه اکثر التفاسیر یری فی هذا التفسیر مع معان

نفیسة صحیحة لم توجد فی کثیر منها، و کثیرا تجد الزمخشری و من یحذو حذوه أعرضوا عن المعنی المنقول عن الرّسول و الصّحابة لعدم فهم مناسبة لفظیة أو معنویّة و إن نقلوها بآخر الأمر بصیغة التمریض لکنّ المسلک فی تفسیرنا هذا الاعتماد علی المعانی الثابتة عمّن أنزل علیه الکتاب و ما نقلنا فیه شیئا إلّا بعد اطّلاع و تتبّع تامّ.[۱]

۱۴ـکمال‌الدین محمدبن فخربن علی لاری، صاحب کتاب تحقیق الزوراء، که شرحی است بر رسالهٔ زوراء، مؤلف به سال ۹۱۸ از آن فراغت یافته، در هدیة العارفین از او به‌نام حسین‌بن محمدبن علی لاری یاد شده که ظاهراً اشتباه است و در تصویر نسخه‌ای که نزد نگارنده موجود است نام او در مقدمه محمدبن فخر آمده.

۱۵ـ محیی‌الدین محمد لاری ـ حنفی مذهب متخلص به «محیی» صاحب مثنوی فتوح الحرمین به فارسی به سال ۹۵۰ در مدینة منورة از نظم آن فراغت یافته، در تحفه سامی آمده: ملا محیی لاری از جمله شاگردان علامه دوانی است و در عروض و علوّ سلیقه و صفای خاطر، قرینه «فغانی» است و احیاء آثار آن دیار از او است و شرف افتخار آن طایفه به او، چنانچه نتایج طبع او مؤید این فعال و مصدق این حال است، در هدیةالعارفین درگذشت او را در حدود ۹۵۱ آورده و در خلاصة التواریخ صفحهٔ ۱۴۹ آمده: «و هم در این سال ۹۲۷ مولانا محیی که از افاضل زمان بود در داراالملک شیراز فوت شد و مدفنش در شیراز است».

۱۶ـ محمدبن مبارک قزوینی معروف به حکیم شاه محمد از مشاهیر علما و اطبای قرن دهم هجرت است نخست در حوزهٔ علمیه قزوین به علوم نقلی و عقلی پرداخت و پس از آن مدتی در خدمت ملاجلال دوانی کسب علوم معقول و منقول کرده و از آنجا به مکه رفته و اقامت گزیده و در طب نیز مهارتی بسزا داشته و سلطان بایزیدخان ثانی او را به قسطنطنیه احضار کرده، و طبیب خاص او و سلطان سلیم و سلطان سلیمان بوده تا در سال ۹۶۶ هـ.ق همانجا درگذشته، از مؤلفات اوست: ۱ـترجمهٔ حیوةالحیوان دمیری به فارسی و ترکی ۲ـ تفسیر قرآن از سورهٔ نحل یا فتح تا آخر قرآن ۳ـ حاشیه بر

---

۱. رجوع شود به احیاءالداثر، صفحهٔ ۱۴۱ـ۱۲۰ و معجم المطبوعات العربیة، یوسف سرکیس، ج ۵۰۰/۱.

شرح عقائد نسفی ٤ـ ربط السّور و الآیات ٥ـ ایساغوجی ٦ـ حاشیه بر شرح عقائد عضدی از دوانی ۷ـ حاشیه و یا شرح بر کافیه ابن حاجب ۸ـ ترجمهٔ مجالس النفائس «علی شیر نوایی» از ترکی تاتاری به ترکی رومی که تذکره شعرا است و ترجمه شعرای روم را به آن اضافه کرده، در مقدمه ترجمه تاریخ الحکمای شهر زوری شمس‌الدین محمدبن محمود، صفحه ۱۹٤ تاریخ درگذشت او را ۹٤٤ آورده و گفته: از او است حاشیه‌ای بر کتاب التهافت خواجه‌زاده مصلح‌الدین مصطفی برسوی (م ۸۹۳) در محاکمه بین تهافت غزالی و ابن‌رشد.

۱۷ـ خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی. از فضلای عصر خود و از اکابر تلامذهٔ دوانی است و او را حاشیه‌ای است بر اثبات الواجب قدیم دوانی و حاشیه بر حاشیهٔ قدیم و شرح مطالع و شرح تجرید جدید. در تذکرهٔ هفت اقلیم آمده: او اکمل فضلای عصر بود علمش بی‌نهایت، عملش لاغایت بود، و بعد از مولانا جلال‌الدین محمد دوانی که استاد او بوده و امیر صدرالدین محمد، کسی که توفیق درس و بحث بر دوام یافته وی بود، و جمیع فضلای این عصر و زمان که نام ایشان زیب جهان و زینت دوران گردیده تلامذه او بودند.

از تلامذهٔ او بوده‌اند: ملا احمد معروف به مقدس اردبیلی، مولی عبدالله یزدی، خواجه افضل‌الدین ترکه اصفهانی، مولی میرزاجان شیرازی، مولی میر فتح‌الله شیرازی. (احیاءالداثر / ۲٤۰)

۱۸ـ حاجی محمود نیریزی. نجم‌الدین محمود بن محمدبن محمود، به‌نظر چنین می‌رسد که او نیز مانند شمس‌الدین خفری و خواجه جمال‌الدین از تلامذهٔ هر دو استاد بزرگ علّامه دوانی و سیدالحکماء بوده گرچه در مجموعه‌ای نوشته به خط وی در سالهای ۹۰۳ و ۹۱۹ شامل ۵۷ رساله تماماً در معقول که عمدهٔ آنها از مؤلفات امیر صدرالدین دشتکی بوده و صاحب ذریعه در کتابخانهٔ مرحوم سید نصرالله تقوی آن را رؤیت فرموده در موارد مختلف تصریح نموده به شاگردی امیر صدرالدین محمد، و در یکی از رسائل این مجموعه به‌نام اثبات الواجب، استاد برای او چنین نگاشته:

بسم‌الله الرحمن الرحیم الحمدللّه کفاء نواله، و الصّلاة علی محمد و آله، و بعد فقد حضر المولی الکامل الفاضل المحقق المدقق الزکیّ الأوحدی، الواقف علی ظواهر العلوم و حقایقها، المستکشف عن جلائل المعارف و دقایقها، الجامع بین العلم و العمل، المتجنّب عن الزّیغ و الزّلل، مولانا نجم الملّة و الشّریعة و التقوی و الدّین، محمود النیریزی، ادام اللّه فضائله و تقواه و بلغه غایة ما یتمنّاه و رضی عنه و أرضاه، برهة من الزّمان فی عصابة درسی و قرأعلیّ و سمع منّی هذه الرّسالة و سایر تعلیقاتی، قراءة بحث و تحقیق و تفتیش و تدقیق، و أجزت له أن یفید لطلّاب الحقّ ما استفاد، و أن یروی عنّی ما سمع لمن أراد، قال ذلک و کتبه الفقیر الی اللّه الغنیّ، محمد ین منصور الحسینی، الملقب بصدر الشیرازی رحم‌اللّه من استرحم.

از مصنفات اوست: ۱ـ شرحی درآمیخته با متن بر منطق تجرید ۲ـ شرح هدایهٔ اثیریه ۳ـ شرح تهذیب ٤ـ شرح خطبة ابن سینا ٥ـ حاشیه بر انموذج العلوم دوانی (علّامه تهرانی آن را در آن مجموعه رؤیت فرموده) ٦ـ حاشیه بر حلّ اشکال ابن‌کمّونة در مورد «کلّ کلامی کاذب» از دوانی ۷ـ شرح بر اثبات الواجب دوانی و آن را با توجه به تاریخ تألیف آن اثبات واجبه نامیده و غیره. (احیاءالداثر ۲٤۳)

۱۹ـ محمودبن محمد عبداللّه‌بن محمودبن عبداللّه شیرازی صاحب تحفهٔ خانی به فارسی در طب متوفای ۹۳۲ هـ. ق. (هدیةالعارفین ج ۲/ ٤۱۲)

۲۰ـ مولی مظفرالدین که نسبت صهریت با استاد را داشته او در آخر عهد سلطان یعقوب بایندری به مکه رفت و از آنجا به مصر، و رساله‌ای نوشت در آیت ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ یونس / ۳۸ این رساله به‌دست علمای مصر رسید و مورد بحث واقع شد و در عهد قیصر سلطان بایزید به روم رفت و در یکی از مدارس ثمانیه به تدریس منصوب گشت، در عهد سلطان سلیم به ملازمت رسید بر سلطان ظاهر شد که ترکی نمی‌داند و به علت سقوط دندانها فارسی هم به‌وضوح سخن نمی‌گوید او را معزول نمود.

(مرآة الادوار ذیل ترجمهٔ دوانی)

۲۱ـ شیخ منصور باغنوی، که پس از درگشت دوانی نزد غیاث‌الدین منصور و امیر جمال‌الدین استرآبادی به تحصیلات خود ادامه داده.

۲۲ـ سید جمال‌الدین نصرالله، در ذریعه ج ۲/۳۳ آمده دوانی رساله‌ای در طبایع و اعداد حروف به خواهش یکی از فضلای تلامذه‌اش به‌نام سیدجمال‌الدین نصرالله تألیف نمود و به درخواست او آن را به سلطان غیاث‌الدین محمدشاه اهداء نمود تحت عنوان رسالة فی استکاکات الحروف و در آغاز آن رساله آمده:

بالتماس الابن الروحانی، قرة عیون السّادة الکبار، فلذة اکباد الائمة الاطهار، قدوة افاضل الزمان، صفوة أماثل الدّوران السید جمال‌الدین نصراللّه.

(احیاءالداثر، صفحهٔ ۲۶۵)

اما مصلح‌الدین محمدبن صلاح‌بن جلال‌بن محمد لاری که در کتاب ثلاث رسائل در ضمن اسامی تلامذهٔ دوانی از او یاد کرده‌ایم و در شذرات الذهب و ریحانة‌الادب ترجمه او آمده، شاگرد مستقیم دوانی نیست، در ریحانة‌الأدب آمده: در بدایت حال در مولد خود «لار» ادبیات و مقدمات لازمه و علوم عقلیه و نقلیه را از اکابر تلامذهٔ ملّاجلال‌الدّین دوانی و دیگر مشاهیر وقت فراگرفته و در عهد همایون‌شاه هندی [۹۳۷ـ۹۶۳] به‌هندوستان رفته و مشمول مراحم سلطانی واقع شد، و بعد از وفات او و زیارت بیت‌اللّه‌الحرام به بلاد روم مسافرت کرده و شهرت بی‌نهایت یافته و عاقبت عازم دیار بکر شده و به معلمی اسکندر پاشا والی آنجا و فرزندان او منصوب و در سال ۹۷۹ هـ.ق همانجا درگذشته با توجه به سال درگذشت وی که در شذرات حدود ۹۶۷ هم آمده و تاریخ تولد او که در حدود سال ۸۹۰ است نمی‌تواند نه از تلامذهٔ مستقیم دوانی و نه از تلامذه بی‌واسطهٔ امیر صدرالدین محمد باشد ولی به‌طور قطع از شاگردان بواسطهٔ این دو عالم جلیل است، مثل غیاث‌الدین منصور دشتکی و کمال‌الدین حسین یا محمد لاری و محیی‌الدین محمد لاری[1]، و از مصنفات اوست: ۱ـ حاشیه بر حاشیهٔ تهذیب منطق از دوانی ۲ـ حاشیه بر شرح جامی ۳ـ حاشیه بر شرح طوالع شمس‌الدّین محمود اصفهانی ٤ـ حاشیه بر شرح مواقف ٥ـ حاشیه بر شرح هدایهٔ میبدی که در اسلامبول چاپ شده ٦ـ شرح هیئت فارسی علامه قوشجی ۷ـ مرآة

۱. در شذرات الذهب ذکر وی در حوادث سال ۹۶۷ آمده و استاد او را امیر غیاث‌الدین بن امیر صدرالدین محمد شیرازی ذکر کرده.

الادوار و مرقاة الاخبار، در تاریخ، از آغاز خلقت تا سال ۹۷٤ هجرت در یک مقدمه و ده باب که نسخ آن در کتابخانهٔ آستان قدس و ملک و در کتابخانه‌های خارج موجود است، و در آن ترجمهٔ علامه دوانی چنین آمده: مولانا جلال‌الدین در عهد آن سلطان درویش نواز (حسن‌بیک آق‌قوینلو) در شیراز به منصب اقضی‌القضاتی ممتاز بودند و در مدرسهٔ «دارالایتام» به افاده و افاضه قیام می‌نمودند، و از آثار افادت آن معالی صفات، مستفیدان به مرتبهٔ کمال و اکمال رسیدند از جمله قاضی میرحسین یزدی، و مولانا کمال‌الدین حسین لاری، و مولانا عبدالصمد بغدادی، و مولانا شمس‌الدین گردوشکن، و مولانا مظفرالدین که نسبت صهریت به آن جناب داشت و غیر ذلک تاریخ ولادت آن جناب «قرةعین» است[۱] و در سنه ۹۰۸ از دارالامان «لار» متوجه ملاقات ابوالفتح بایندر گشت که طالب ملاقات آن ملکی ملکات بود، در حدود «کازرون» فوت شد و در قریهٔ «دوان» که مولد وی بود مدفون گشت، قاضی میرحسین یزدی در عهد سلطان مذکور به قضای یزد منصوب گشت و در اکثر علوم به تصانیف فائقه و تألیف لائقه موفق گردید، آخر از تیغ قزلباش به‌شهادت رسید... .

درگذشت دوانی

تاریخ درگذشت وی مختلف آمده در کشف‌الظنون ۹۰۶ و ۹۰۷ و ۹۰۸ هـ.ق، و در سلّم السماوات ۹۰۲، در شذرات الذهب ۹۲۸، و در الکنی و الالقاب ۹۱۸، و در الاعلام ۹۰۷، ولی آنچه در مجالس المؤمنین و خلاصة التواریخ قمی و مرآة الادوار آمده به سال ۹۰۸، با قرائن و شواهد باید صحیح باشد، و در بعضی نُسخ مجالس المؤمنین آمده: روز سه‌شنبه نهم ماه ربیع‌الاول ۹۰۸، و در ذریعه ج ۱۰٦/۱ آمده روز نهم ربیع‌الثانی سال ۹۰۸، و فرموده این تاریخ چنان است که امیر غیاث‌الدین منصور دشتکی، در خطبهٔ محاکمات آورده،[۲] و اینکه در حبیب‌السیر آمده مدت عمرش زیاده بر هفتاد سال بود و در خلاصة التواریخ آمده

---

۱. باید قرةعین باشد که مساوی است با سال ۸۳۰ نه قرةالعین چنانکه در نسخه مخطوط آمده که منطبق می‌شود با سال ۸٦۰.

۲. و در خلاصة التواریخ در ماه رجب ۹۰۸ آورده.

مدت عمرش قدّس سرّه هفتاد و هشت سال بوده، با توجه به قرةعین تاریخ تولد او درست ۸۳۰ و درگذشت او همان سال ۹۰۸ می‌باشد. در روزهایی که از «لار» و جزیرهٔ «هرمز» باز می‌گشت و عازم کازرون بود در نزدیکی «پل آبگینه» به اردوی «ابوالفتح بیک» برادرزادهٔ حاجی‌بیک بایندر که در آن وقت حاکم شیراز بود ملحق شد، و او نهایت تعظیم و توقیر آن‌چنان که مقتضای شأن او بود به‌جا آورد، و بعد از چند روزی که در اردوی او بود، به‌اندک انحرافی که بر مزاج شریفش رسیده بود درگذشت، و نعش او را به قریهٔ دوان که زادگاه او بود بردند، و در جوار شیخ علی دوانی که یکی‌از مشایخ معروف بود دفن کردند، رحمةاللّه علیه

در حبیب‌السیر آمده آن جناب دو پسر داشت، امیر سعدالدین اسعد، که حالا در سلک دانشمندان شیراز معدود است، و دیگری مولانا عبدالهادی که در زمان حیات پدر درگذشت، و چنانکه در تلامذهٔ او ذکر آن گذشت مسلم دارای یک دختر هم بوده.

آثار و مصنفات

۱ـ اثبات الواجب قدیم ـ آغاز آن آمده سبحانک سبحانک ما اعظم شأنک (مطبوع اسلامبول) که در ایام جوانی آن را تألیف نموده، و به سلطان ابوالفتح بایزیدخان معروف به سلطان محمد فاتح (م ۸۸٦) که به سال ۸۵۷ هـ. ق قسطنطنیة را فتح کرده، اهداء نموده، مطالب آن در دو مقصد و یک خاتمه آمده.

۲ـ اثبات الواجب جدید که پس از آن نگاشته و بر این دو رساله شروح و حواشی بسیاری نوشته شده

۳ـ اخلاق جلالی یا «لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق» به فارسی دارای سبکی متکلّف مؤلف آن را به‌نام سلطان اوزون حسن‌بیک نگاشته و در دوره عالی دانشکدهٔ السنهٔ شرقی دانشگاه کمبریج انگلستان به‌عنوان درس فارسی تدریس می‌شده و متن فارسی آن در ایران و هند و لندن به‌طبع رسیده، و در سال ۱۸۲۹ در لندن به انگلیسی منتشر گردیده.

٤ـ الاربعون السلطانية فى الاحكام الربانيّة آغاز آن آمده: الحمدللّه الذى نوّر رباع العالمين بتباشير انوار الخلافة. (ایضاح المکنون / ٥٤)

٥ـ الأسئلة الشريفة. در مستدرکات «الاعلام زرکلی» ج ۱۸۹/۱۰ آمده: کتابی در واتیکان دیده‌ام به این نام از علامه دوانی.

٦ـ الاعيان الثابتة. (فهرست کتابخانهٔ ملک ج ١٤/٦)

۷ـ افعال اللّه تعالى. در کشف الظنون آمده این کتاب مشحون است از غرائبی که گوشها آن را نشنیده مؤلف آن را به سال ۹۱۳ نگاشته.

(به‌نظر می‌رسد در کتابت اشتباه شده و باید ۹۰۳ باشد)

۸ـ افعال العباد. و یا خلق الاعمال و یا خلق الافعال و یا الجبر و الاختیار که در ضمن مجموعه‌ای به‌نام کلمات المحققین به سال ۱۳۱۵ در تهران و در مجموعه‌ای به‌نام الرسائل المختاره در اصفهان به سال ١٣٦٤ به طبع رسیده.

۹ـ انموذج العلوم. مشتمل بر تحقیق ده مسأله که یکی از آنها مسألهٔ حدوث و قدم عالم است که به تفصیل در آن بحث شده (این رساله ضمن مجموعهٔ ثلاث رسائل به سال ١٤١١ قمری از طرف بنیاد پژوهشهای اسلامی استان قدس رضوی انتشار یافته)

۱۰ـ الانوار الشافيه. و آن حواشی و تعلیقاتی است بر کتاب الانوار لعمل الابرار در فقه شافعی از جمال‌الدین یوسف بن ابراهیم اردبیلی (م ۷۹۹)

۱۱ـ بستان القلوب. ذکر آن در کشف الظنون آمده

۱۲ـ تحفهٔ روحانی در علم حروف و خواص آن به فارسی است و در آغاز آن آمده: جواهر حمد و ثنا نثار بارگاه کبریایی حضرت علام الغیوب الذريعه ج ٤٣٧/٣

۱۳ـ تحفة المنجمين (فهرست کتب خطی کتابخانهٔ ملک ج ٢٦٨/٦)

١٤ـ التصوف و العرفان. این رساله را به فارسی نگاشته (الذريعة ج ١٩٩/٤)

١٥ـ تفسير سورة الاخلاص. در مجموعه‌ای به‌نام الرسائل المختارة در اصفهان به سال ١٣٦٤ با تصحیح و مقدمه‌ای از این‌جانب به‌طبع رسیده.

١٦ـ تفسير سورة الكافرون. (ضمن مجموعه ثلاث رسائل به سال ١٣٦٩ شمسی به‌طبع

رسیده)

۱۷ـ تفسیر المعوذتین. ذکر آن در کشف‌الظنون ج ۱/٤٥٧ آمده تحت عنوان تفسیرالقلاقل.

۱۸ـ تفسیر آیة، کلوا و اشربوا و لاتسرفوا. الأعراف/۳۱. نسخه‌ای از آن را در کتابخانهٔ مجلس دیده‌ام.

۱۹ـ تفسیر آیة، و للّه الأسماء الحسنی.

۲۰ـ تفسیر آیة، یا ایهاالذین آمنوا خذوا زینتکم عند کلّ مسجد. الأعرف/۳۱که پس از آن آمده: کلوا و اشربوا. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس موجود است.

۲۱ـ حاشیه بر اثبات الجوهر المفارق محقق طوسی و در بعضی منابع از آن به‌عنوان شرح یاد شده.

۲۲ـ حاشیه‌ای بر تهذیب المنطق تفتازانی به‌نام العجالة.که به‌عنوان شرح نیز از آن یاد شده و تا آخر بحث موجهات را داراست و در هند مکرر چاپ شده.

۲۳ـ حاشیه بر کتاب حکمة العین نجم‌الدین دبیران (متوفی ٦٧٥).

۲٤ـ حاشیه بر رسالة الزوراء در بعضی کتب از آن به‌عنوان شرح الزوراء یاد شده.

۲٥ـ حاشیه‌ای بر عبارتی از مقدمهٔ رسالة الزوراء در ردّ آن‌کس که بر آن عبارت ایراد آورده و در مجالس المؤمنین آمده آن را جهت دفع طعن ملا قطب‌الدین محیوی انصاری بر عبارتی که در خطبه زوراء واقع است نوشته و این حاشیه معروف به حاشیه صغیر است.

۲٦ـ حاشیه بر اوائل کتاب محاکمات ملا قطب رازی

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ج ٤)/٥٠٧۳)

۲۷ـ حاشیه بر شرح آداب البحث کمال‌الدین مسعود شیروانی.[1]

۲۸ـ حاشیه بر شرح اشارات

۲۹ـ حاشیه بر اوائل شرح چغمینی در علم هیئت.

۳۰ـ حاشیه بر حواشی میرسید شریف بر شرح شمسیه (تا تقسیم علم به بدیهی و نظری).

---

۱. آداب البحث از شمس‌الدین محمد سمرقندی متوفای حدود سال ۶۰۰ است.

۳۱ـ حاشیه بر شرح تجرید علامه قوشجی تا اثنای مباحث اجسام فلکیه و در آستانه به‌سال ۱۳۰۷ چاپ شده. این حاشیه را به‌نام سلطان خلیل بایندری تألیف نموده.
۳۲ـ حاشیهٔ جدید بر شرح تجرید قوشجی تا اثنای مبحث ماهیت
۳۳ـ حاشیه أجدّ بر شرح تجرید قوشجی تا مبحث وجود ذهنی
این سه حاشیه را طبقات جلالیة می‌نامند و قسمتی از آن در حواشی شرح تجرید علامه قوشجی در ایران به‌چاپ رسیده.
۳۴ـ حاشیه بر شرح شمسیه قطب‌الدین رازی قدیم و جدید
۳۵ـ حاشیه بر اوائل شرح عضدی بر مختصر اصول ابن حاجب.
۳۶ـ حاشیه بر شرح مطالع به‌نام تنویر المطالع و تبصیر المطالع قدیم و جدید
۳۷ـ حقیقة الانسان و الروح الجوّال فی العوالم. ذکر آن در تعلیقات مرحوم قاضی طباطبائی بر اللوامع الالهیة فاضل مقداد ص ۵۰۰ آمده.
۳۸ـ حلّ المغالطه. در رفع شبهه ابن‌کمونة (فهرست دانشگاه تهران بخش یک ج ۵۴۹/۹)
۳۹ـ خلق الافعال. که ظاهراً همان رساله افعال العباد است که ذکر آن گذشت.
۴۰ـ دیوان اشعار. که به همت دکتر حسین علی محفوظ به سال ۱۹۷۳ میلادی در بغداد به چاپ رسیده و تخلص او، دوانی، جلال، فانی، هر سه آمده.[1]

---

۱. این اشعار از دوانی است:

از تو تا مقصود چندان منزلی در پیش نیست | یک قدم بر هر دو عالم نه که گامی بیش نیست
معنی درویش ار خواهی کمال نیستی است | هر که را هستی خود باقی است او درویش نیست

***

در دیدهٔ تحقیق سراب است جهان | بر سیل فنا نقش حباب است جهان
رو چشم خیال و خواب در بند و ببین | کز روی یقین خیال و خواب است جهان

***

در خانقه و مدرسه گشتیم بسی | انصاف که در هر دو ندیدیم کسی
دیدیم یکی فسانه‌گویی چندی | قانع شده از دوست به بانگ جرسی

***

←

۴۱ـ رساله‌ای در اثبات تکلّم حقّ جلّ و علا. آغاز آن آمده المبحث الاول فی اثبات کونه متکلّما و تفسیر الکلام النفسی الذی اثبتوه.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یک ج ۵۲۳/۳)

۴۲ـ رسالة امتناع الحکم علی المعنی الحرفی.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یک ج ۱۰/۳)

۴۳ـ رساله‌ای در ایمان فرعون قبل از غرق. آغاز آن آمده الحمدللّه قابل توبة عبده اذا تاب. و بر آن سید قاضی نورالله شهید به سال ۱۰۱۹ صاحب مجالس المؤمنین ردّی نوشته. (الذریعه ج ۱۹۱/۱۰)

۴۴ـ رساله‌ای در بیان ماهیت و هویت.

۴۵ـ رساله‌ای در بیان «انا نقطة تحت الباء» این رساله به صائن‌الدین ترکه نیز نسبت داده شده.

(در نشریهٔ توحید شماره دی‌ماه ۱۳۴۲ به‌طبع رسیده)

۴۶ـ رساله‌ای فی تحقیق معنی‌الانسان. آغاز آن پس از بسمله آمده، اما بعد فهذه رسالة فی تحقیق معنی الانسان و تبیین تعریفه و تعیین اجزائه و هی مشتملة علی مقدمة و ثلاث مباحث. شاید همان باشد که ذیل شماره ۳۷ ذکر آن آمد.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ج ۱۳۴/۱۶)

۴۷ـ رساله‌ای در تحقیق جبر و اختیار که به نقل قاضی نورالله در مجالس المؤمنین مؤلف آن را به‌نام میرمیران ماضی اصفهان به فارسی تألیف نموده و بنابراین غیر از رسالهٔ الجبر و الاختیار عربی است که در «افعال العباد ذکر آن گذشت».[1]

۴۸ـ رساله‌ای در تربیت اولاد. به عربی که به‌دستور میرمیران در ۲۱ محرم‌الحرام ۹۰۴ نوشته

←

به نور فطرت خود می‌رویم در ره عشق — چراغ همت دون همتان چه نور دهد
اگرچه فیض خدا شامل است یکسان نیست — ز هر جبل که تو بینی صدا چو طور دهد

۱. در جلد دوم فهرست کتب خطی فارسی آقای منزوی ص ۷۷۱ آمده جبر و اختیار از جلال‌الدین فرزند اسعد دوانی کازرونی شیرازی است که به‌نام یکی از بزرگان که گویا ملقب به غیاث‌الدین بوده است و این جز خلق الافعال و جبر و اختیار عربی او است آغاز یا من جبّر الخلق بقهر التدبیر.

شده و در نشریهٔ توحید شماره دهم مرداد ۱۳٤۲ آمده.

٤۹ـ رساله‌ای در تعریف علم کلام که در کتاب مواقف آمده. آغاز آن چنین است: یا من وقف فی حواشی مواقف جلاله عقول الأجلّه الأعلام. (الذریعه ج ۱۵۱/۱۱)

۵۰ـ رساله‌ای در تقسیم علم.

۵۱ـ رساله‌ای در توجیه تشبیه. (در مقدمهٔ شرح هیاکل چاپ هند آمده که نسخه‌ای از این رساله و رسالهٔ تقسیم علم در مکتبهٔ رامپور هند موجود است)

۵۲ـ رسالهٔ تهلیلیه به فارسی در بیان و شرح کلمهٔ لا اله الا اللّه (در مجلهٔ توحید جزء دوم سال دوم آذرماه ۱۳٤۲ و در دفتر دوم مجموعه رسائل فارسی بنیاد پژوهشهای اسلامی با تصحیح نگارنده به سال ۱۳٦۸ منتشر گردیده)

۵۳ـ رساله‌ای در حل مغلطهٔ مشهور به «جذر اصمّ» نام این رساله در بعضی مآخذ آمده «نهایة الکلام» (فهرست کتب خطی دانشکده حقوق تهران ص ۵۰۹)

۵٤ـ رسالهٔ خلخالیة. فی مقدار الخلخال التی تزیّن بها المرئة رجلها، آغاز آن آمده: اعلموا أیها الطلّاب أنّه قد شکّ اکثر الفقهاء فی حدّ الشرف فی المرئة بخلخال وزنه مائتا درهم، الذریعة ج ۱۸۱/۱۱.

۵۵ـ رساله‌ای در خواص حروف، به فارسی شاید همان تحفهٔ روحانی باشد که ذکر آن در ریحانةالادب آمده و در الذریعة نیز آمده تحفه روحانی در خواص حروف است. و نیز درج ۳۳/۲ رساله‌ای به‌نام استکاکات الحروف در طبایع و اعداد حروف از وی یاد می‌کند که آن را به خواهش یکی از فضلای تلامذه‌اش به‌نام سید جمال‌الدین نصراللّه تألیف نموده و به درخواست همو به سلطان غیاث‌الدین محمدشاه اهداء می‌نماید ظاهراً این هر سه عنوان یک رساله است.

۵٦ـ رساله‌ای در دیوان مظالم به فارسی که برای علاءالملک والی خطهٔ لار تألیف نموده و در این رساله برای روشن کردن گفتار خود نمونه‌هایی از گفتار خلفا را آورده و در انجام آن آمده: و بعضی از ائمهٔ کشف و تحقیق گفته‌اند: که مهدی موعود مدار احکام بر آن خواهد نهاد أللّهمّ و فّقه و سائر ولاة الاسلام لإجراء الأحکام و نظم مصالح الأنام تمت.

۵۷ـ رساله‌ای در شرح خطبهٔ طوالع بیضاوی.[1] (کشف‌الظنون ج ۱۱۱۷/۲)

۵۸ـ رساله‌ای در صیحه و صدا. به فارسی در یک مقدمه و یک صیحه و چند صدا. چنین آغاز شده: سبحانک سبحانک، أنت أنت،... تعالیت عن مداناة الأشیاء

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران بخش یک ج ۴۷۳/۳)

۵۹ـ رساله عادلیه. یا رساله‌ای در عدالت، این رساله در دادگری به روش علم اخلاق و عرفان در یک مقدمه و شش مقاله و یک خاتمه نگاشته شده، در مجالس المؤمنین آمده: رساله‌ای در تحقیق عدالت برای سلطان محمود پادشاه گجرات (۸۶۳ـ۹۱۷) نگاشته و برای او فرستاده.[2]

و دگر باره از مصنفات او آورده:

رساله‌ای در عدالت. که به‌نام بعضی از سلاطین عراق نوشته و مصحوب میرشمس‌الدین محمد به خدمت او فرستاده. بنابراین دو رسالهٔ جداگانه خواهد بود رسالهٔ عدالت در پایان سالنامهٔ پارس به سال ۱۳۲۴ چاپ شده.

(فهرست کتب خطی دانشگاه تهران، بخش یکم جلد ۶۶۹/۳)

۶۰ـ رسالهٔ عرض‌نامه. که به‌نام عرض لشکر و یا عرض سپاه نیز از آن یاد شده این رساله فارسی است و موضوع آن عبارت از وصف و بیان عرض سپاه ابوالنصر بهادرخان معروف به اوزون حسن از سلاطین آق‌قوینلو است آغاز آن آمده: رب أعنّی بالاتمام أللّهم صلّ علی محمد و آله و صحبه أجمعین قال اللّه سبحانه و تعالی: ﴿و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر أنّ الارض یرثها عبادی الصالحون﴾. از پرتو اشعه این نیّر قدسی بینایان منظر تحقیق را این معنی معاین و مشاهده گردد... و در بعضی منابع آمده: دوانی آن را در شیراز برای سلطان خلیل بایندری فرزند اوزون حسن تألیف کرده.

---

۱. طوالع و یا طوالع الانوار رساله‌ای است مختصر در علم کلام از قاضی بیضاوی (م ۶۸۵) که بر آن شروح و حواشی بسیاری نوشته شده.

۲. این رساله در نشریهٔ توحید جزء هشتم خردادماه ۱۳۴۲ و رساله عدالت در همین نشریه شمارهٔ اول سال دوم آبان‌ماه ۱۳۴۲ به همت آقای دکتر واعظ جوادی منتشر گردیده.

این رساله در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران شماره ۳ سال سوم فروردین ماه ۱۳۳۵ منتشر شده و به سال ۱۹۳۹ میلادی در بولتن مدرسه زبانهای شرقی لندن نیز منتشر گردیده.

٦١ـ رسالهٔ عشریة. به نقل صاحب کشف‌الظنون برای سلطان بایزید عثمانی به روم فرستاده. (ج ۸۷۷/۱)

٦٢ـ رساله‌ای در علم النفس. آغاز آن بعد از بسمله آمده: الحمدللّه الّذی لایخیّب من بابه آمل و لا یحرم عن جنابه عامل، و بعد فهذه رسالة حرّرتها فی علم النفس جعلتها ثلاثة فصول الفصل الاول فی اثبات أنّ جوهر النفس مغایر لجوهر البدن.

الفصل الثانی فی بقاء النفس بعد خراب البدن.

الفصل الثالث فی مراتب النفوس فی السعادة و الشقاوة بعد المفارقة عن البدن.

ثم الحقت بها خاتمة أذکر بها العوالم الثلاثة التی هی عالم العقل و عالم النفس و عالم الجسم و ترتیب الوجود من لدن الحقّ الأوّل تعالی إلی اقصی مراتب الموجودات علی الترتیب النازل من عنده تعالی (فهرست کتب خطی دانشگاه تهران ج ٤١٦١/١٥)

٦٣ـ رسالهٔ قلمیه. که در آن رعایت بسیاری از فنون بلاغت و انواع تشبیهات بلیغه فرموده، و آغاز شده با، ﴿ن و القلم و ما یسطرون﴾.

٦٤ـ رساله‌ای به‌نام الکلمة التوحید رساله‌ای است به عربی مختصر پیرامون کلمه لا اله الا اللّه که پس از بسمله چنین آغاز شده الحمد لمن تفرّد و تعالی أن توحّد و الصّلاة علی من هدانا. نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ادبیات مشهد ضمن مجموعه شماره ۳۲۷ از کتب اهدایی مرحوم دکتر فیاض موجود است و در این مجموعه است شرح اثبات الواجب قدیم از ملا میرزاجان و ملاحنفی.

٦٥ـ الزوراء. رسالهٔ مختصری است در فلسفه که در آن جمع میان حکمت بحثی و ذوقی نموده این رساله در مصر سالیانی قبل به طبع رسیده و در ایران به سال ١٣٦٤ ضمن مجموعه‌ای به‌نام الرسائل المختاره منتشر گردیده از این رساله به‌نام تنبیه الراقدین نیز یاد شده و آن را عالم فاضل کمال‌الدین محمدبن فخربن علی لاری به‌نام تحقیق الزوراء

شرح نموده و در کشف‌الظنون ج ۱/۸٦۲ و هدیة‌العارفین ج ۱/۳۱۷ مؤلف آن را به اشتباه کمال‌الدین حسین بن محمد بن علی لاری ذکر کرده‌اند و آن را شرح دیگری است از ملاشیخم کردی که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان قدس موجود است.

٦٦ـ شرح اثبات جوهر مفارق خواجه نصیرالدین طوسی که در شماره ۲۱ تحت عنوان حاشیه از آن یاد شد.

٦۷ـ شرح اربعین حدیث محیی‌الدین یحیی‌بن شرف نووی متوفی به سال ٦۷٦.

٦۸ـ شرح تحریر اقلیدس خواجه نصیرالدین طوسی

٦۹ـ شرح رسالهٔ عقل محقق طوسی

۷۰ـ شرح رسالهٔ نصیریه در تحقیق معنی نفس الامر

۷۱ـ شرح سی فصل خواجه نصیرالدین طوسی

۷۲ـ شرح عقائد عضدی. که در هند، آستانه، مصر و پترزبورگ چاپ شده با حواشی و تعلیقاتی بسیار و چاپ مصر دارای حواشی و تعلیقاتی است از محمد عبده.

۷۳ـ شرح قصیدهٔ ابوعلی بغدادی در علم هیئت.

۷٤ـ شرح هیاکل النور شیخ شهاب‌الدین سهروردی به‌نام شواکل الحور

(ط. قاهره. هند و در ایران ضمن کتاب ثلاث رسائل باتصحیح نگارنده به‌سال ۱٤۱۱ ق.ه)

۷۵ـ شرح غزل حافظ، «در همه دیر مغان نیست، چو من شیدایی» (ط. تهران)

۷٦ـ شرح غزل حافظ، «دوش دیدم که ملائک درِ میخانه زدند» (شرح این غزل و غزل «در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی» به سال ۱۳۷۳ با همت فاضل ارجمند آقای حسین معلم با تعلیقاتی به طبع رسیده (ناشر امیرکبیر)

۷۷ـ شرح غزل «گر مسلمانی در این است که حافظ دارد» (نسخه‌ای از آن در مجموعهٔ حاوی رسائل علامه دوانی درکتابخانهٔ مرحوم حکمت بوده است)

۷۸ـ شرح بیت حافظ، «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت»

۷۹ـ شرح بیتی از شبستری:

«به‌اصل خویش بنگر نیک بنگر — که مادر را پدر شد باز مادر»

۸۰ـ شرح بیت دیگری از شبستری:

«تفکر رفتن از باطل سوی حق   به جزء اندر بدیدن کل مطلق»

شرح این دو بیت در مجموعهٔ شمارهٔ ٤١٢٣ کتابخانهٔ مجلس شوریٰ آمده.

۸۱ـ شرح رباعیات خود برای قیصر روم (نشریهٔ توحید شماره ۱۲ مهرماه ۱۳٤۳، و به سال ۱۳٦۸ با تصحیح و تعلیق آقای دکتر مهدی دهباشی منتشر گردیده)

۸۲ـ شرح بر منهاج الوصول بیضاوی که در علم اصول است و زبده‌ای است از محصول امام فخر و مستصفی از امام محمد غزالی ذکر این کتاب در الذریعه ج ۹۵/۱٤ به نقل از فهرست مخطوطات موصل ص ۲۰۸ آمده.

۸۳ـ العشر الجلالیة. در کشف‌الظنون ج ۱۱٤۱/۲ آمده امیر غیاث‌الدین منصور را بر آن ردی است چنین به‌نظر می‌رسد که این رساله و آنچه از کشف‌الظنون نقل شد به‌نام رسالهٔ عشریة و الرسالة فی مسائل من الفنون هر سه عنوان رساله آنموذج العلوم است.

۸٤ـ عشرتنامه. به فارسی (هدیة العارفین ج ۲۲٤/۲)

۸۵ـ عین‌الحکمة. که در آغاز آن آمده الحمدللّه الذی هدانا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم... یجب ان یعلم أنّ لکلّ علم لابدّ من ثلاثة امور.

۸٦ـ مقاله‌ای خالی از لغات عربی. در مجلهٔ توحید شماره مردادماه ۱۳٤۳ منتشر گردیده.

۸۷ـ نورالهدایة. که مکرر در ایران چاپ شده و بعضی این رساله را نسبت داده‌اند به قطب‌الدین سیدمحمد نیریزی متوفای (۱۱۷۳) که با در دست بودن نسخه‌هایی نگاشته قبل از عصر وی نادرست خواهد بود ـ این رساله در مجموعهٔ الرسائل المختاره آمده.

* * *

رسائلی که در این مجموعه آمده به ترتیب عبارت است از

۱. رسالهٔ اثبات الواجب قدیم

این رساله را علامه محقق دوانی در اوان شهرت علمی خود در شیراز در سالهای قبل

از ۸۷۰/ ه. ق تألیف نموده و آن را به پادشاه عثمانی سلطان ابوالفتح بایزید خان معروف سلطان محمد فاتح قسطنطنیه متوفای ۸۸٦/ فرزند سلطان مراد خان با مقدمه‌ای در ستایش وی به او تقدیم داشته، و در آن هیچ‌گونه اثری از نگرانی و افسردگی و شکایت از روزگار دیده نمی‌شود

در قسمتی از مقدمهٔ آن در ستایش ممدوح خود آورده

یٰا مَنْ بِه صٰارَ دِینُ اللّهِ مُعْتَلیاً   وَ دَرَّ إفْضالُهُ جوداً عَلَی الأُمَمِ
قَرَّتْ بِه عَیْنُ اَعْیٰانِ الهُدیٰ فَرَحاً   بِمٰا حَوٰاهُ مِنَ الْإحْسانِ وَ النِّعَمِ
مِنَ النُّجوُم الْعُلیٰ حُرّاسُ قُبَّتِه   مِنَ السَّماءِ لَهُ مِنْ زُمْرَةِ الْخَدَمِ
قَدْ شاعَ فِي عرْصَةِ الدُّنْیا عَدالَتُهُ   الذِئْبُ قَطُّ عَلَی الأَغْنامِ لَمْ یَضَمِ
إنَّ الکمالاتِ اَشْتاتٌ وَ قَدْ جُمِعَتْ   جَمِیعُها فِیکَ هذا جٰامِعُ الکَلِمِ

و هوالسلطان بن السلطان، ملاذ بنی نوع الإنسان، باسط بساط الأمن و الأمان، مفیض زوارق العوارف علی قاطبة أهل الایمان، هوالّذی أنار مصابیح العلوم بعد انطفائها، و نضّر ریاض الحکم غبّ ذبولها و ذهاب رُوائها، و أصلح أرکان الفضائل و المعالی بعد فسادها، و روّج اسواق الافاضل و الأعالی إثر کسادها، حتی جلبوا بضائع العلوم إلی حضرته من کلّ فجّ عمیق، و جبوا ثمرات باسقات عرائس الفهوم إلی سُدّته من کلّ بلد سحق فوسمتها باسمه العالی المکتوب علی جباه السّموات العوالی رسماً لخدمته الخ.

مطالب کتاب که کلاً در استدلال بر وجود خداوند ـ عزّ و جلّ ـ است در دو مقصد و یک خاتمه آمده. مقصد اول در اثبات وجود خداوند است از چهار طریق، و مقصد دوم در اثبات او است تعالی شأنه از راه ابطال دور و تسلسل به برهان تطبیق و تضایف و برهانی عرشی و خاتمه در بیان و استدلال بر دو مطلب است.

مطلب اول: ممکن ذاتاً و به خویشتن خویش بدون هیچ‌گونه عامل و علت دیگری در گرایش به وجود و یا عدم، اولویت و شایستگی بیشتری ندارد (الممکن لایکون احد طرفیه أولی به بذاته اولویة یکفی فی وقوعه).

مطلب دوم: ممکن تا تمام شرائط و علل وجود آن موجود، و تمام موانع در گرایش به

هستی آن مرتفع نشود، حتمیت و ضرورت تحقق و هستی نخواهد یافت. (الممکن مالم یجب وجوده بعلّته لم یوجد).

مؤلف این رساله را بار دگر با مقدمهٔ دیگری به خواجه محمود کجراتی معروف و ملقب به خواجه جهان اهدا نموده این اهدا ظاهراً پس از کشته شدن جهانشاه قراقوینلو در سیزدهم ربیع‌الاول سال ۸۷۲ هـ. ق است چه آثار تأثر و نگرانی و گلایه از غربت و دوری از دوستان در این مقدمه و پایان رساله مشهود است.

در قسمتی از این مقدمه آمده

قد غلب علی مزاج الزمان الفساد، و شاع بین أبنائه الجهل و العناد، و ذهب الکرام الذین کان عصابة العلم یأوون الی ظلالهم، و ظهر اللئام الذین کان اولواالفضل یتحاشون عن جلّابهم و خصابهم

خَلَتِ الدِّیارُ وَلا کَرِیمَ یُرْجیٰ   مِنْهُ النَّوالُ وَلا مَلِیحَ یُعْشَقُ

هذا مع ما خصّصت به من مکابدة الأشجان و مباعدة الخلّان و مهاجرة الأوطان تا آنجا که می‌رسد به ستایش ممدوح خود «خواجه جهان» أحیی معالم العلم بعد انطماسها، و عمّ بإنعامها الجزیل أفاضل الآفاق شرقا و غربا، و عمّ سجال نواله الجمیل الأماثل علیٰ الإطلاق بعداً و قرباً سلطان الأکابر و الأعیان برهان الأعاظم فی الزمان، کمال الإسلام و المسلمین، جمال الأشراف فی العالمین سلطان محمود خلّد اللّه علی الأفاضل ظلال فواضله و أدام علی الأماثل سجال نواله.

و در پایان آن آمده: و هذا آخر ما قصدت الیه فی هذه الرسالة مع تفرّق الحال و تشتّت البال و وقوعی فی زمان أضحی الهمم متقاصرة و الجهلة متناصرة تکتفون بالخضاب عن الشباب و یستغنون بتراءی السّراب عن التروّی بالشراب لکن هوالله ربّی یحقّ الحقّ بفضله و یبطل الباطل بعدله بیده الحسنیٰ و إلیه الرجعیٰ.

این دو مقدمه در اینجا آورده نشده جز همان قسمت عام آن که در تمام نسخ این رساله موجود است، چه کلّا در ستایش و مدح این دو ممدوح است بدون افادهٔ مطلبی علمی و یا تاریخی.

مقدمهٔ اول در نسخ «ح» و «ع» و «ن» و مقدمهٔ دوم در نسخهٔ «د» دیده می‌شود.

در مورد تاریخ تألیف این رساله مؤلف در مقدمهٔ اثبات الواجب جدید آورده من در آغاز جوانی و دوران نشاط نیز رساله‌ای در این موضوع نگاشته‌ام با ذکر ادلة و براهین متکلمین و فلاسفه که در این باب آورده‌اند به اضافهٔ آنچه به نظرم رسیده، و عبارت او چنین است:

قد أفردت فی عنفوان شبابی رسالة فی هذا المطلب، و أوردت فیها وجوه البراهین المعقولة من أئمة الحکمة و الکلام مع ما سنح لی فیها من النقض و الإبرام و الهدم و الإحکام ... الخ.

کاتب چلبی در کشف الظنون ج ۱ / ۸٤۲ عبارت حاج محمود بن محمد نیریزی که یکی از شارحان اثبات الواجب قدیم و جدید و از تلامذهٔ دوانی است به خطا با عبارت مؤلف درآمیخته و تاریخ تألیف رساله را به نقل از مؤلف ده سال قبل از تألیف اثبات الواجب جدید ذکر کرده و عبارت او چنین است.

پس از ذکر بسملة و حمد... ثم قال: قد أفردت فی عنفوان الشباب رسالة فی هذا المطلب قبل ذلک بعشر سنین و اقتصرت هناک علی ما هو أوضح بالتماس بعض الأعاظم فی جیلان و رتبها علی عشرة فصول.

عبارت «قبل ذلک» تا پایان از شارح است که در ذیل عبارت مؤلف است و اظهار می‌دارد من در ده سال قبل رساله‌ای داشته‌ام در این موضوع که منظور وی آنست که ده سال قبل از این شرح (اثبات الواجب جدید) بر اثبات الواجب قدیم نیز به درخواست یکی از بزرگان گیلان شرحی نگاشته‌ام.

و مؤید بر این خطا کلمه «رتّبها» به صورت فعل غایب و عشرة فصول است چه رسالهٔ اثبات الواجب جدید در چهارده فصل آمده و رسالهٔ قدیم هم به‌طور کلی فاقد عنوان فصل است. این اشتباه در معجم المطبوعات العربیة نیز آمده نگارنده بسیار کوشید که نسخه‌ای مطبوع از این دو رساله به‌دست آورد که متأسفانه توفیق حاصل نشد چه در معجم المطبوعات العربیة الیان سرکیس ج ۱ / ۸۹۲ به‌طور مطلق آمده اثبات الواجب با چاپ

سنگی در آستانه انتشار یافته و در اعلام زرکلی گذشته از اینکه به‌طور مطلق آمده محل انتشار آن هم مشخص نشده.

شروح و حواشی که بر این رساله آمده عبارت است از:

۱. شرح نجم‌الدّین حاج محمود بن محمد نیریزی از تلامذهٔ سید صدرالدین دشتکی که در سال ۹۲۱ از تألیف آن فراغت یافته. الذریعه ج ۵۹/۱۳

۲. شرح قاضی کمال‌الدّین حسین بن خواجه شرف‌الدّین عبدالحق الهی اردبیلی به‌صورت قال أقول متوفای ۹٤۰ یا ۹۵۰. وی از تلامذهٔ علامه دوانی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ مرحوم وزیری یزد موجود است. کشف الظنون ج ۸٤۲/۱ الذریعه ج۵۸/۱۳

۳. شرح محیی‌الدّین محمد بن علی قره‌باغی (م ـ ۹٤۲ هـ. ق).

٤. شرح قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین مقتول (۱۰۱۹ هـ. ق) الذریعه ج ۶۰/۱۳.

و حواشی

۱. از امیر غیاث‌الدّین منصور دشتکی (م ـ ۹٤۸ هـ. ق.) الذریعه ج ٦/ ۱۱

۲. از ملا محمد حنفی متوفای بعد از ۹۰۰ آغاز آن آمده: الحمد لمن تقدس جنابه عن أن یکون شریعة لکلّ وارد الخ. کشف الظنون ج ۸٤۲/۱

۳. خواجه جمال‌الدّین محمود شیرازی که از اکابر تلامذهٔ علّامه دوانی و مشاهیر فضلای عصر خود است و مرحوم مقدس اردبیلی و ملاعبدالله یزدی، و خواجه افضل‌الدّین ترکه اصفهانی و میرزاجان شیرازی از تلامذهٔ او می‌باشند. الذریعه ۱۰/٦

٤. حاشیهٔ ملا حبیب اللّه باغنوی شیرازی معروف به ملامیرزا جان (م ـ ۹۹٤ هـ. ق.) و آغاز آن چنین شروع می‌شود جلّ جلالک اللّهمّ یا واجب الوجود و به‌سال ۹۸۳ از تألیف آن فراغت یافته. کشف الظنون ج ۸٤۲/۱

۵. از سید میرزا ابراهیم بن قوام‌الدّین حسین بن عطاءاللّه حسنی حسینی همدانی (م ـ ۱۰۲۵ ـ ۱۰۲٦ هـ. ق.) الذریعة ج ٦ / ۱۱.

٦. از میرزا ابراهیم بن ملاصدرا محمد شیرازی (م ـ ۱۰۷۰ هـ. ق.) الذریعه ج ٦/ ۱۰

۷. از سید حسین خلخالی حسینی از تلامذهٔ ملا میرزا جان باغنوی. الذریعه ج٦/ ١٠

۸. از قاضی زاده کرهرودی علاءالدین عبدالخالق از شاگردان مرحوم شیخ بهائی (م - ١٠٣٨ ﻫ. ق.) کشف الظنون ج ١ / ٨٤٢

۹. از میرزا محمد بن حسن شروانی اصفهانی (م ١٠٩٨-١٠٩٩ ﻫ.ق.)

الذریعه ج٦/ ١٠

نسخ مورد استفاده

۱. نسخه‌ای از کتابخانهٔ آستان قدس به‌شمارهٔ ۲۹۵ نوشتهٔ حافظ غیاث‌الدّین در شهر کاشان به‌سال ٩٤٦ که با رمز «ح» به آن اشاره می‌شود.

۲. نسخه‌ای از کتابخانهٔ دانشگاه تهران نوشتهٔ ابوالحسن بن علی طاهر استرابادی در شهر کاشان که با حرف «د» به آن اشاره می‌شود.

۳. نسخه‌ای از کتابخانهٔ شخصی حضرت حجةالاسلام و المسلمین آقا میر سید محمدعلی روضاتی نوشتهٔ محمد شریف بن یوسف یویکانی (در نسخه حرف اول و سوم بدون نقطه آمده) در مکهٔ مشرّفه به‌سال ١٠٣١ ﻫ. که با حرف «ر» از آن یاد می‌گردد.

٤. نسخه‌ای از کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد ضمن مجموعه‌ای به‌شمارهٔ ۳۲۷ از کتب اهدائی مرحوم دکتر فیاض نوشتهٔ قرن دهم که با رمز «ع» به آن اشاره می‌شود، و آن فاقد قسمتی از مقدمهٔ این رساله است که در ابتدای مجموعه آمده.

۵. نسخه‌ای دیگر از کتابخانهٔ آستان قدس به‌شماره ۲۹۳ نوشته به‌سال ١١٠٦ که نام کاتب در آن نیامده و از آن با حرف «ق» یاد می‌شود.

٦. و دیگر نسخه‌های مخطوط که از آن جمله است دو نسخهٔ ٤٠٨١ و ٤٢٤٥ کتابخانهٔ مرحوم آیت الله آقا نجفی ـ اعلی اللّه مقامه ـ که از آنها با حرف «ن» یاد می‌گردد. در پایان نسخهٔ ٤٢٤٥ آمده تمت الرسالة بعون اللّه تعالی و حسن توفیقه فی غرّة شهر صفر من شهور سنة اربع و تسعین و تسع مائة.

و در پایان نسخهٔ ٤٠٨١ آمده

تمت الرسالة فی اواخر شهر شعبان سنة ٩٦٣ بعون اللّه الصمد غیاث‌الدّین محمود بن امین‌الدّین محمد أللّهمّ اغفر لهما و لجمیع المؤمنین بحق أئمة المعصومین صلوات اللّه علیهم اجمعین.

۲. رسالهٔ اثبات الواجب جدید

این رساله را علامه دوانی پس از ده سال یا بیشتر از اثبات الواجب قدیم نگاشته، و در مقدمه آن چنین آورده: من رساله‌ای در این موضوع در عنفوان جوانی نوشته‌ام با استناد بر ادلّهٔ فلاسفه و متکلمین و آنچه به‌نظرم رسیده، و اینک در این رساله بسنده می‌کنم بر ادلّه‌ای واضح‌تر و اتقن و مختصرتر و مطالب را در چهارده فصل و یک خاتمه به پایان رسانده در مجالس المؤمنین آمده: مؤلف آن را در اواخر عمر در خطّهٔ «لار» تألیف کرده ولی در کشف‌الظنون آمده: آن را پس از ده سال از اثبات الواجب نخستین نگاشته.

بر این رساله شروح و حواشی بسیاری نوشته‌اند که از جمله آنهاست:

۱ـ شرح قاضی کمال‌الدین حسین‌بن خواجه عبدالحق الهی اردبیلی، و بر این شرح شرحی نگاشته به فارسی محمدبن احمد گیلکی که تاریخ اتمام آن ٩٤٥هـ. ق است.

۲ـ شرحی از نجم‌الدین حاج محمودبن محمدبن محمود نیریزی تاریخ اتمام ٩٢١ هـ. ق.

۳ـ شرح قاضی نوراللّه شوشتری صاحب مجالس المؤمنین و از همو است شرح بر اثبات الواجب قدیم.

٤ـ شرحی در آمیخته با متن از مولی نصراللهبن محمد عمری خلخالی که به نقل صاحب ذریعه نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است مؤلف آن را به‌نام سلطان قطب شاه شیعی نوشته.

٥ـ حاشیه‌ای از خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی شاگرد مؤلف.

٦ـ حاشیه از فخرالدین محمدبن حسین حسینی استرآبادی به‌نام اثبات الواجب و در حقیقت حاشیه‌ای است بر اثبات الواجب دوانی، از تألیف آن ذی‌الحجة ٩٦٣ فراغت

یافته، ظاهراً بر اثبات الواجب جدید است (ذکر آن در احیاءالداثر، صفحهٔ ۱۷۹ آمده)

نسخی که اساس تصحیح قرار گرفته عبارت است از:

۱ـ نسخه‌ای از مجموعهٔ شماره ۱۷۷۲/ع کتابخانهٔ ملی تهران با نشان «ل» که کاتب محمدبن محمودبن جلال‌الدین حسنی اردستانی در شهر شوال سنة ۹۹۱ از کتابت آن فراغت یافته.

۲ـ نسخه‌ای موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی در مجموعهٔ شمارهٔ ۲۳۶ با نشان «ق» نوشته ابراهیم بن حمیس عمروی جزایری در ربیع‌الآخر ۹۳۲ در این رساله کلمهٔ نهصد افتاده ولی در سایر رساله‌های این مجموعه آمده.

۳ـ نسخهٔ موجود در مجموعه‌ای از کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار تهران به شماره ۱۲۹۵ که در یکی از رسائل آن تاریخ کتابت آمده ۹۲۲ با نشان «س» و بسیاری دیگر از نسخه‌های موجود در کتابخانهٔ آستان قدس و مرحوم آیت‌اللّٰه نجفی در قم.

۳. رسالة الزوراء از علامه محقق دوانی

این رساله را مؤلف قبل از سال ۸۷۲هـ.ق در مبدأ و معاد نگاشته، و در آن جمع کرده بین مباحث بحثی و ذوقی و آن را نزد وی منزلت و مرتبت خاصی است، چنانکه خود در شرح آن فرموده: من به هنگام عزیمت برای زیارت امیرالمؤمنین و یعسوب موحدین حضرت علی‌بن ابیطالب (رضی اللّٰه عنه و کرّم اللّٰه وجهه) در بیرون دارالسلام شهر بغداد در نزدیکیهای ساحل دجله آن حضرت را در خواب دیدم که به من عنایت و توجه خاصی فرمود، پس از آنکه از خواب بیدار شدم به یمن و مبارکی این عنایت بر آن شدم بنام نامی حضرتش رساله‌ای تصنیف نمایم، ولی در انتخاب موضوع این رساله مترددبودم، گاه به‌خاطرم می‌گذشت به مناسبت فرمایش نبی اکرم صلی اللّٰه علیه و سلّم «أنا مدینة العلم و علی بابها» موضوع این رساله را «تحقیق در ماهیت علم» برگزینم و گاه موضوعات دیگری به‌نظرم می‌رسید تا آنکه به سعادت عتبه بوسی آن حضرت و حائر حسینی (علی نبیّنا و علی ساکنیهما الصّلاة و السّلام) مفتخر گردیدم، پس از بازگشت

یکی از یاران و دوستان با استعداد و شیفته فهم حقایق که برای او حکمة الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی (م ۵۸۷ هـ) را تدریس می‌کردم و گه‌گاه ضمن بیان مطالب سخن از مسائلی کشفی و ذوقی می‌رفت از من خواست که آن سوانح و واردات اشراقی را در رساله‌ای گرد آورم، من دعوت و خواسته او را اجابت و به نگارش آن پرداختم، پس از اتمام آن را همان یافتم که در اندیشه آن بودم مرا یقین حاصل آمد این توفیق از برکات امداد و نفحات باب مدینة عالیه دانش و زیارت آن مشاهد مقدسه است به این مناسبت آن را الزوراء نامیدم که نام دجله بغداد است از این رساله به‌نام تنبیه الراقدین نیز یاد می‌گردد. (در لسان العرب آمده مدینة الزوراء در طرف شرقی بغداد است.)

این رساله با نسخ بسیاری مقابله شده که از جمله آنهاست:

۱ـ نسخه‌ای موجود در کتابخانه مدرسه آخوند همدانی ضمن مجموعه‌ای شامل شرح هیاکل، و الزوراء، و اثبات الواجب قدیم و شرح بیت حافظ «پیر ما گفت ... الخ» نوشتهٔ شمس‌الدین جیلانی نعمة‌اللهی به سال ۸۹٦ در شیراز، دارای حواشی که ذیل آن آمده «منه سلّمه اللّه» و «منه مدّظلّه» و از آن با علامت «خ» یاد می‌شود.

۲ـ نسخه‌ای نوشته به سال ۹۹۱ از کتابخانهٔ ملی تهران به شماره ۱۷۷۲/ع که از آن یاد شده با علامت «ل».

۳ـ نسخه‌ای از دانشگاه تهران نوشتهٔ صفی‌الدین بن غیاث‌الدین زواره‌ای به سال ۹٤٤ با نشان «د».

٤ـ نسخه‌ای از مدرسهٔ سپهسالار تهران ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ٤٥٠٥ نوشتهٔ مغیث‌الدین اصفهانی به سال ۹۳۳ با نشان «س».

۵ـ نسخه‌ای از کتابخانهٔ مجلس در مجموعه شماره ۱۸۳٦ نوشته فضل‌الله بن محمد به سال ۱۰٦۵ با نشان «ف».

٦ـ نسخه‌ای از کتابخانه دانشگاه اصفهان نوشته شیخ نظام فرزند شیخ صادق تویسرکانی در مدرسه شاهپوریه به سال ۱۰۸٤ با نشان «ت». و تعدادی دیگر از نسخ. این رساله را شرحی است به‌نام تحقیق الزوراء از کمال‌الدین محمدبن (یا حسین بن)

فخربن علی لاری که از آن به سال ۹۱۸ فراغت یافته.

٤. رساله‌ای در شرح خطبة الزوراء از علامه محقق دوانی

از این رساله به نام شرح مقدمة الزوراء یا حاشیهٔ صغیر و یا شرح صغیر زوراء نیز یاد می‌گردد و شامل این مطالب است:

۱ـ تفسیر و بیان معنی حمد.

۲ـ مظهریّت اشیاء از صفات کمالیه حق جلّ و علا.

۳ـ مظهریّت جامع و کامل انسان از کلّ صفات و اسماء.

٤ـ اطلاق نفس حمد بر حضرت ختمی مرتبت صلی اللّه علیه و آله و اتصاف حضرتش به صفات الهی تعالی اسمه، قاضی نوراللّه در مجالس المؤمنین در ترجمهٔ محقق دوانی آورده این رساله را مؤلف جهت دفع طعن ملاقطب‌الدین محیوی انصاری بر عبارتی که در خطبه زوراء واقع است نوشته.

سخن اینجا در این است که این ملاقطب چه کسی است، در کتب ترجمه سخن درباره او بسیار است. در کتاب وقایع السنین و الأعوام خاتون‌آبادی صفحه ٤٤۲ در ضمن ترجمهٔ محقق دوانی آمده: قطب محیی مشهور صاحب منشآت، سنّی شافعی مذهب، معاصر ملاجلال دوانی بود و تدریس بقعهٔ شیخ ظهیرالدین با پدر قطب محیی بود و بعد از فوت پدر قطب محیی، تدریس در آن بقعه به ملاجلال رجوع شد، و قطب در اثناء تدریس ملاجلال روزی وارد به جلسه درس او شد و تتمه درسی که در میان بود گفت و در روز دیگر نیز قطب آمده درسها راگفت، و خوب گفت و بعد از آن گفت: که من این دو روز برای این درس گفتم، که حمل بر ناقابلی من نشود، و چون مشتمل بر ریا است من دست برداشتم و به ملاجلال واگذاشتم و تاریخ فوت او هنوز به‌دست محرر این اوراق نیامده.

در طرائق الحقایق ج ٦٦/۳ در آغاز ترجمه او چنین آمده:

جامع علم ظاهر و باطن بود، درکتابی که به عمادالدین محمد نوشته در معنی حدیث

«بُدِءَ الاِسلامُ غریبًا» معلوم می‌شود تا سال نهصد زنده بوده، و بعد از آن در چه سنه‌ای وفات کرده ندیده‌ام جایی نوشته باشند، بلکه در هیچ تذکره‌ای ترجمه او نیست و از کتابی که به سلطان زمان نوشته و ظاهراً شاه اسماعیل صفوی باشد معلوم می‌شود در حوالی جهرم فارس توطن داشته و اللّه هو العالم.

در الکنی و الالقاب ج ۵۹/۳ چنین آمده:

قطب‌الدین محمد کوشکناری معروف به قطب محیی یکی از مشایخ صوفیه سنّی و صاحب مکاتبات معروف به مکاتبات قطب محیی است که به فارسی است، وی استاد مولی جلال‌الدین دوانی بوده و در اوایل قرن دهم درگذشته.

و در کتاب الذریعه ج ۷۸/۱ آمده:

ابواب الخیر، قسمتی است از مکاتیب شیخ عبدالله قطب بن محیی‌بن محمود انصاری خزرجی سعدی که آن را در اول ماه رجب ۸۹۹ نوشته.

و در جلد ۸۸٤/۹ نیز آمده:

قطب‌الدین عبداللّه‌بن محیی‌الدین بن محمود انصاری خزرجی سعدی شیرازی کوشکناری صوفی، استاد دوانی است و از اوست کتاب مکاتیب که به فارسی است و آن را به سال ۸۹۹ به‌نام ابواب الخیر و تخمین الاعمار تألیف نموده.

و در مجلد ۱۳٦/۲۲ ذیل عنوان مکاتیب آورده، ملقب به قطب‌الدین پنج نفرند:

۱ـ قطب‌الدین ابوالحسن سعیدبن هبةاللّه بن حسن راوندی صاحب کتاب خرائج و غیره.

۲ـ شیخ ابوالحسن قطب‌الدّین محمدبن حسن بن حسین کیدری سبزواری صاحب کتاب مناهج النهج.

۳ـ مولی قطب‌الدین محمدبن محمد رازی بویهی صاحب شرح شمسیّه و شرح مطالع.

٤ـ قطب‌الدّین محمودبن مسعود کازرونی معروف به علّامه شیرازی از شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی.

۵ـ قطب‌الدین مشهور به قطب محیی استاد مولی جلال دوانی، یکی از مشایخ صوفیه

و دانشمندان عامه است، و شیخ نوری در مستدرک آورده که: همو است صاحب مکاتیب معروف به «مکاتیب قطب محیی» و هم اوست قطب‌الدین محمد کوشکناری و نسخه‌ای از مکاتیب به خط مؤلف در دارالکتب قاهره موجود است که بین سالهای ۸۹۹ الی ۹۰۱ نوشته شده (مؤلف در احیاءالداثر فی رجال القرن العاشر، صفحهٔ ۱۳۲ عیناً این مطلب را نقل فرموده) و فرموده نسخه‌ای از مکاتیب را که قریب پانصد مکتوب است به فارسی، بعضی به مریدان خاص و بعضی به مریدان به‌طور عام، در نجف اشرف نزد آقای سیدحسن تنکابنی دیده‌ام و از این مکاتیب چنین استفاده می‌شود که نخست در شیراز بوده و بعد انتقال یافته به دهکده‌ای که خود آن را بنا کرده و به «اخوان‌آباد» نامیده چنانکه مریدان خود را هم «اخوان» می‌نامیده و در عنوان «مکاتیب» او آمده: «من عبدالله قطب بن محیی الی الاخوان الالهیین التائبین».

و در ریحانةالادب ج ۳۰۸/۳ آمده:

قطب‌الدین شیخ عبدالله معروف به قطب ابن محیی بن محمود انصاری خزرجی سعدی مقیم شیراز که به جهت انتساب به پدرش معروف به قطب محیی و صاحب مکاتیب معروفه است و به‌نوشتهٔ ذریعه موافق آنچه از کلمات خودش برمی‌آید سجاده‌نشین ارشاد بوده و در اواخر قرن نهم می‌زیست و اوایل قرن دهم را نیز دیده و از مکاتیب اوست:

۱ـ ابواب الخیر در اعمال و آداب، که مکتوبی است بزرگ از مکاتیب او و آن را برای بعضی از اکابر نوشته و به ده باب آن را مبوّب ساخته و در باب دهم گزارشهای خود را تا رسیدن به درجه بیعت و سجاده‌نشینی ذکر نموده و در غرّه رجب ۹۹۹هـ.ق به پایانش رسانده[۱].

۲ـ تخمین الاعمار که یکی دیگر از مکاتیب قطب محیی بوده و مکتوبی است فارسی و مبسوط در حدود صد بیت و به مواعظ نافعه مشتمل و به همین جهت قاضی نوراللّه در ضمن شرح حال سیدابوالرضا فضل‌اللّه کاشانی آن را به تمامه نقل کرده و سال وفات

---

۱. این تاریخ در ریحانه نادرست آمده و باید ۸۹۹ باشد. و در ذریعه ۸۴۴ آمده.

شیخ عبدالله به‌دست نیامد.

بعد می‌فرماید: نگارنده گوید ظاهر بقرینه زمان و اشتهار به قطب محیی و صاحب مکاتیب بودن آن است که قطب‌الدین کوشکناری همان قطب‌الدین خزرجی منقول از ذریعه بوده و تعدد آنها بعید می‌نماید، و اما اختلاف اسم و مردد بودن آن مابین محمد و عبدالله محتاج به تحقیق زاید بوده اگر چه قول «ذریعه» اتقن و اقرب به صحت است.

مرحوم علامه قزوینی درباره قطب محیی مقاله‌ای دارد در جلد ششم یادداشتها صفحه ١٥٤ و خلاصه چنین اظهار داشته: با فحص زیاد در کتب عجالة چیزی از شرح حال صاحب این مکاتیب و عصر او و موطن او و کذلک از شرح حال مخاطبین مکاتیب او در هیچ‌جا به‌نظر نرسید، ولی از تتبع اجمالی خود این «مکاتیب» بعضی اطلاعات راجع به مؤلف آنها به‌دست آمد که ذیلا مذکور می‌شود:

۱ـ وی از اهل سنت و جماعت بوده نه شیعی.

۲ـ وی بسیار فاضل و با اطلاع از علوم اسلامیه و فلسفه و کلام بوده و علاوه بر اینها بسیار اهل ذوق و مجذوب و مفتون کتب ارباب حال و در اغلب مکاتیب خود به اشعار مثنوی استشهاد می‌نماید.

۳ـ کتاب مکاتیب کتاب نفیسی است هم مطلبا و موضوعا و هم انشاء و تحریرا و بسیار جدّی و مطابق ذوق سلیم و بدون تمایل به افراط و تفریط در هیچ مطلبی و موضوعی.

٤ـ از اظهارات وی در حق مریدان شاه نعمت‌الله کرمانی (م ٨٣٤) و قاسم انوار (م ٨٣٧) و شیخ زین‌الدین خوافی (٨٣٨) معلوم می‌شود به‌طور قطع بعد از وفات این مشایخ ثلاثه در حیات بوده و در حدود نهصد هجری می‌زیسته و مکان اقامت او در نواحی جنوبی فارس (خطّهٔ لار) بوده است.

با توجه به منابع فوق در بادی امر چنین به‌نظر می‌رسید که قطب محیی از اساتید دوانی باشد گرچه داستان منقول در وقایع السنین خاتون‌آبادی نمی‌تواند مؤید این معنی باشد چه بعید می‌نماید که رفتار استادی نسبت به شاگرد خود این‌چنین باشد بالاخص اگر استاد، عارف و مؤدب به آداب شرعی و انسانی باشد.

و دانشمندان عامه است، و شیخ نوری در مستدرک آورده که: همو است صاحب مکاتیب معروف به «مکاتیب قطب محیی» و هم اوست قطب‌الدین محمد کوشکناری و نسخه‌ای از مکاتیب به خط مؤلف در دارالکتب قاهره موجود است که بین سالهای ۸۹۹ الی ۹۰۱ نوشته شده (مؤلف در احیاءالداثر فی رجال القرن العاشر، صفحهٔ ۱۳۲ عیناً این مطلب را نقل فرموده) و فرموده نسخه‌ای از مکاتیب را که قریب پانصد مکتوب است به فارسی، بعضی به مریدان خاص و بعضی به مریدان به‌طور عام، در نجف اشرف نزد آقای سیدحسن تنکابنی دیده‌ام و از این مکاتیب چنین استفاده می‌شود که نخست در شیراز بوده و بعد انتقال یافته به دهکده‌ای که خود آن را بنا کرده و به «اخوان آباد» نامیده چنانکه مریدان خود را هم «اخوان» می‌نامیده و در عنوان «مکاتیب» او آمده: «من عبدالله قطب بن محیی الی الاخوان الالهیین التائبین».

و در ریحانةالادب ج ۳۰۸/۳ آمده:

قطب‌الدین شیخ عبدالله معروف به قطب ابن محیی بن محمود انصاری خزرجی سعدی مقیم شیراز که به جهت انتساب به پدرش معروف به قطب محیی و صاحب مکاتیب معروفه است و به‌نوشتهٔ ذریعه موافق آنچه از کلمات خودش برمی‌آید سجاده‌نشین ارشاد بوده و در اواخر قرن نهم می‌زیست و اوایل قرن دهم را نیز دیده و از مکاتیب اوست:

۱ـ ابواب الخیر در اعمال و آداب، که مکتوبی است بزرگ از مکاتیب او و آن را برای بعضی از اکابر نوشته و به ده باب آن را مبوّب ساخته و در باب دهم گزارشهای خود را تا رسیدن به درجه بیعت و سجاده‌نشینی ذکر نموده و در غرّه رجب ۹۹۹هـ.ق به پایانش رسانده[1].

۲ـ تخمین الاعمار که یکی دیگر از مکاتیب قطب محیی بوده و مکتوبی است فارسی و مبسوط در حدود صد بیت و به مواعظ نافعه مشتمل و به همین جهت قاضی نوراللّه در ضمن شرح حال سیدابوالرضا فضل‌اللّه کاشانی آن را به تمامه نقل کرده و سال وفات

---

۱. این تاریخ در ریحانه نادرست آمده و باید ۸۹۹ باشد. و در ذریعه ۸۴۴ آمده.

شیخ عبدالله به‌دست نیامد.

بعد می‌فرماید: نگارنده گوید ظاهر بقرینه زمان و اشتهار به قطب محیی و صاحب مکاتیب بودن آن است که قطب‌الدین کوشکناری همان قطب‌الدین خزرجی منقول از ذریعه بوده و تعدد آنها بعید می‌نماید، و اما اختلاف اسم و مردد بودن آن مابین محمد و عبدالله محتاج به تحقیق زاید بوده اگر چه قول «ذریعه» اتقن و اقرب به صحت است.

مرحوم علامه قزوینی درباره قطب محیی مقاله‌ای دارد در جلد ششم یادداشتها صفحه ۱۵٤ و خلاصه چنین اظهار داشته: با فحص زیاد در کتب عجالة چیزی از شرح حال صاحب این مکاتیب و عصر او و موطن او و کذلک از شرح حال مخاطبین مکاتیب او در هیچ‌جا به‌نظر نرسید، ولی از تتبع اجمالی خود این «مکاتیب» بعضی اطلاعات راجع به مؤلف آنها به‌دست آمد که ذیلا مذکور می‌شود:

۱ـ وی از اهل سنت و جماعت بوده نه شیعی.

۲ـ وی بسیار فاضل و با اطلاع از علوم اسلامیه و فلسفه و کلام بوده و علاوه بر اینها بسیار اهل ذوق و مجذوب و مفتون کتب ارباب حال و در اغلب مکاتیب خود به اشعار مثنوی استشهاد می‌نماید.

۳ـ کتاب مکاتیب کتاب نفیسی است هم مطلبا و موضوعا و هم انشاء و تحریرا و بسیار جدّی و مطابق ذوق سلیم و بدون تمایل به افراط و تفریط در هیچ مطلبی و موضوعی.

٤ـ از اظهارات وی در حق مریدان شاه نعمت‌الله کرمانی (م ۸۳٤) و قاسم انوار (م ۸۳۷) و شیخ زین‌الدین خوافی (۸۳۸) معلوم می‌شود به‌طور قطع بعد از وفات این مشایخ ثلاثه در حیات بوده و در حدود نهصد هجری می‌زیسته و مکان اقامت او در نواحی جنوبی فارس (خطّهٔ لار) بوده است.

با توجه به منابع فوق در بادی امر چنین به‌نظر می‌رسید که قطب محیی از اساتید دوانی باشد گرچه داستان منقول در وقایع السنین خاتون‌آبادی نمی‌تواند مؤید این معنی باشد چه بعید می‌نماید که رفتار استادی نسبت به شاگرد خود این‌چنین باشد بالاخص اگر استاد، عارف و مؤدب به آداب شرعی و انسانی باشد.

نگارنده همواره در مقام تفحص و تجسس بود که نمی‌تواند این شخص استاد دوانی باشد، چه در مقدمه رسالهٔ انموذج العلوم دوانی یکایک اساتید خود را با ذکر اساتید آنان نام‌برده و در میان آنها کسی به‌نام قطب محیی نیامده جز یک نفر به‌نام محیی‌الدین محمد کوشکباری انصاری بدون عنوان قطب[1] و از ظاهر عبارت وی نیز چنین استفاده می‌شود که هیچ‌یک از اساتید وی در موقع نوشتن آن مقدمه در قید حیات نبوده‌اند در صورتی که در کل منابع و تذکره‌ها صحبت از معاصر بودن و هم‌زمانی قطب و دوانی است چه آمده قطب محیی در اواخر قرن نهم می‌زیسته و اوایل قرن دهم را نیز دیده، دیگر مطلب آنکه اساتیدی که از محیی‌الدین یاد شده مثل شهاب‌الدین احمدبن علی‌بن حجر عسقلانی (م ۸۵۲) و حاج عفیف‌الدین ابراهیم‌بن محمد خنجی (م ۸۳۵ و یا ۸۳۶) از نظر تاریخی نمی‌توان پذیرفت که از اساتید قطب محیی باشند و این اندیشه در خاطرم قبل از سال ۱۳۷۰ شمسی همی بود تا این اواخر که تصویری از کتاب مرآة الأدوار و مرقاة‌الأخبار از مصلح‌الدین محمد لاری به‌دستم رسید و از اتفاق به ترجمه وی برخوردم که چنین یاد شده: قطب‌الدین محمد کوشکناری ولد مولانا محیی‌الدین کوشکناری است که استاد دوانی بوده و از کبار تلامذهٔ علامه جرجانی، در عنفوان شباب در جمیع فنون بر اقران رایت تفوق افراشته بود و بر صفحه روزگار نقوش اعلمیت نگاشته، بعد از والد بزرگوار در مدرسهٔ دارالایتام به افاده اهتمام می‌ورزید، و علامه دوانی اگر چه داعیهٔ آن منصب داشت، به‌هم نرسید ناگاه از مهبّ نفحات جذبات الهی نفحه‌ای وزید و وی را به جای دیگر کشیده به آب انابت ورق بشست و سر آن نفحه را می‌جست، در دامن کوهی در قصبهٔ «جهرم» که آن را «خرقان» گویند منزل ساخت هر که را داعیهٔ سلوک غالب گشتی از اوطان و خلّان گذشتی و آنجا طرح اقامت انداختی و به قناعت ساختی، و بعد از وی ولدش مولانا نظام‌الدین محمود در مقام ارشاد بود و پیوسته بیان معارف می‌نمود در سنه ۹۴۶ بر وفق حفّت الجنّة بالمکاره به اشدّ آلام به‌شهادت رسید.

---

۱. در رسالهٔ شرح الزوراء نیز نام وی آمده بدون عنوان قطب به این عبارت: کما سمعت من استادی العالم العامل محیی الملّة و الدین محمد الملقب بالکوشکباری رحمه‌الله.

با توجه به آنچه از کتب مختلف یاد شد، قطب محیی صاحب مکاتیب فرزند مولی محیی‌الدین کوشکباری انصاری است که از اکابر تلامذهٔ سید شریف جرجانی (م ۸۱٦) و از اساتید علامه دوانی است و او در مقدمه انموذج العلوم از وی ضمن اساتید خود یاد کرده و در کتاب مرآة‌الادوار نیز به آن تصریح شده و اگر در منابع از او به‌عنوان قطب محیی یاد می‌شود این اضافه و نسبت از قبیل اضافه بنوّت و فرزندی است و گفتار صاحب ذریعه که فرموده در عنوان مکاتیب وی آمده «من عبدالله قطب بن محیی» نیز این مطلب را تأیید می‌کند اما نام او محمد است یا عبدالله از این‌رو که نام پدرش محمد آمده بعید است که نام او هم محمد باشد و اما عبدالله، اگر چه در عنوان مکاتبات آمده ولی ممکن است این عنوان وصفی باشد نه نام خاص، بنابراین آنچه در مآخذ آمده که وی استاد محقق دوانی است مثل الذریعه، الکنی و الالقاب و غیره به یقین صحیح نیست ولی استادزادهٔ او است، و با داستان مذکور در وقایع السنین هم ناسازگار نیست، و آنچه در مرآة‌الادوار آمده: در دامن کوهی از قصبهٔ جهرم که آن را خرقان گویند منزل ساخت. با آنچه در ذریعه آمده: قریه‌ای به‌نام خود بنا کرد به‌نام اخوان‌آباد و پس از آنکه در شیراز سکونت داشت در آنجا سکونت گزید. نیز سازگار است و تاریخ درگذشت او نیز به‌طور قطع پس از قرن نهم در اوایل قرن دهم می‌باشد.

نسخی که در تصحیح از آن استفاده شده عبارت است از:

۱ـ نسخه متعلق به دانشگاه تهران نوشته در ذی‌القعده ۹٤٤ در مشهد مقدس رضوی با نشان «د».

۲ـ نسخه موجود در مجموعه شمارهٔ ۱۷۷۲ /ع کتابخانه ملی تهران با نشان حرف «ل».

۳ـ نسخه موجود در مجموعه شماره ٤۵۰۵ کتابخانه مدرسه سپهسالار تهران با نشان «س».

٤ـ نسخه موجود در مجموعه شماره ۱۸۰۵ کتابخانه مجلس.

۵. رسالهٔ شرح الزوراء از علامه دوانی

از این رساله به‌نام حاشیة الزوراء و یا شرح کبیر و یا حاشیهٔ کبیره نیز یاد شده، مؤلف از

تألیف این رساله روز شنبه نوزدهم شوال ۸۷۱ در بیرون و خارج شهر همدان فراغت یافته و از مقدمه آن ارادت و عشق وی به خاندان عصمت و طهارت علیهم الصّلاة و السّلام معلوم و آشکار است.

نسخی که در تصحیح از آن استفاده شده عبارت است از:

۱ـ مجموعه موجود در کتابخانه مدرسه آخوند همدانی به شماره ۱۰۱۸۷.

۲ـ مجموعه موجود در کتابخانه ملی تهران به‌شماره ۱۷۷۲/ع شامل رسالهٔ اثبات الواجب جدید و رساله الزوراء و دو حاشیه صغیر و کبیر آن و رسائلی دیگر نوشته به سال ۹۹۱ که از آن با حرف «ل» یاد می‌گردد.

۳ـ مجموعهٔ شمارهٔ ٤٥٠٥ موجود در کتابخانهٔ مدرسه سپهسالار تهران نوشته مغیث‌الدین اصفهانی به سال ۹۳۳ که از آن با حرف «س» یاد می‌شود.

٤ـ مجموعهٔ شمارهٔ ١٨٣٦ کتابخانهٔ مجلس نوشته فضل‌اللّه بن محمد به سال ١٠٦٥ با نشان «ف».

۵ـ نسخه‌ای از مجموعه کتابخانهٔ مرحوم آیت‌الله نجفی در قم با نشان «ن».

٦ـ از مجموعهٔ موجود در کتابخانه دانشگاه اصفهان نوشته شیخ صادق تویسرکانی به سال ١٠٨٤ با نشان «ت».

این رساله و رسالهٔ شرح خطبهٔ زوراء تاکنون به چاپ نرسیده.

بخشی از حاشیهٔ آقا جمال الدین خوانساری (م ـ ۱۱۲۵ هـ. ق) بر حاشیهٔ شمس‌الدین محمد خفری (م ـ ٩٤٢ هـ. ق)

این قسمت از حاشیه قبل از رسالهٔ ابطال الزمان الموهوم به عنوان مقدمه و یا پیش نیاز آورده شد، زیرا تمام توجه مؤلف در این رساله به نقد و ابطال نظریات محقق خوانساری است که در این قسمت حاشیه آمده در اعتراض و ردّ بر نظریهٔ میرداماد ـ قدّس سرّه ـ مبنی بر بطلان حدوث جهان به حدوث زمانی موهوم و اثبات حدوث و پیدایش آن به حدوث دهری که در کتاب شریف قبسات به تفصیل به بیان و شرح آن پرداخته.

و محقق خوانساری در نقد آن اظهار داشته:

هو (الحدوث الدهری) ممّا لایصل الیه فهمی ولا یحیط به وهمی ولکن نقلناه لعلّه یهتدی بها أحد من المحصلین.

این مسأله و بحث از مباحث و مطالبی است که اندیشه و پندار من آن را نمی‌یابد، شاید دانشجویان دانش فلسفه در آینده آن را بیابند و برای آنان قابل درک باشد.

عالم بزرگوار ملا اسماعیل خواجوئی در رسالهٔ ابطال الزمان الموهوم به دفاع از نظریهٔ میرداماد در اثبات حدوث دهری همت گماشته و آنچه را محقق خوانساری در بطلان حدوث دهری و اثبات زمان موهوم که عقیدهٔ عده‌ای از متکلمین است آورده، یکایک مورد نقد و ردّ قرار داده و در پایان می‌فرماید:

إنّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا یطاق العقل ولا یوافق النقل. قول به پیدایش و حدوث جهان به حدوث زمانی موهوم را نه عقل می‌پذیرد و نه موافق شرع است.

به هرحال محقق و پژوهشگر با در اختیار داشتن عین عبارات صاحب حاشیه در کنار اعتراضات وارده بر دقایق مطالب اشراف و آگاهی بیشتری خواهد یافت.

نظریهٔ حدوث دهری جهان در حوزهٔ فلسفی اصفهان از طریق میرداماد ابراز شده و از آن زمان چنان شهرت یافته که بسیاری آن را از مبدعات و نوآوریهای او دانسته‌اند چنانکه در قرن سیزدهم حاجی سبزواری ـ اعلی اللّه مقامه ـ در منظومهٔ حکمت فرموده: دَهْرِیٌّ أَبْدَا سَیِّدُ الأَفاضِل و در شرح آن فرموده: هُوَ المُحقِّقُ الدّامادُ البارِعُ فِی الْحِکْمَةِ الحَقَّةِ بِحَیْثُ قِیلَ لَهُ المُعَلِّمُ الثالِثُ، فَهُوَ یَقُولُ بِحُدُوثِ العالَمِ حُدُوثاً دَهْرِیًّا، وَ سَبَطَ الْقَوْلَ فِیهِ بِما لا مَزِیدَ عَلَیْه.

قول به حدوث دهری را برترین دانشمندان عصر در فلسفه و حکمت حقه «محقق داماد» که او را معلم سوم می‌نامند اظهار داشته و او معتقد به پیدایش و حدوث جهان است به حدوث دهری، و چنان در آن به‌تفصیل بحث فرموده که در آن دیگر جای سخن نیست.

ولی قبل از میرداماد ـ قدّس سرّه ـ نیز نظریهٔ حدوث دهری مطرح بوده، چنانکه در

تعلیقات ابن سینا آن را آورده، و در حوزهٔ فلسفی شیراز هم علامه دوانی به آن معتقد بوده و عالم جلیل خواجوئی ـ طاب ثراه ـ در رسالهٔ ابطال الزمان الموهوم به آن اشاره فرموده و نگارنده عبارت دوانی را به‌تمام از کتاب نورالهدایة در پاورقی نقل کرده‌ام.

از دیگر کسانی که از عقیدهٔ «حدوث زمانی موهوم» به دفاع برخاسته و در اثبات آن رساله‌ای نگاشته مرحوم شیخ محمد زمان بن محمد زمان کاشانی معاصر با ملا اسماعیل خواجوئی است که رسالهٔ او به‌نام مرآة الزمان معروف است و دیگری محمد بن طاهر بن محمد حسین قمی (م ـ ۱۰۹۸ هـ. ق) شیخ الاسلام قم و صاحب کتاب بهجةالدارین است.

٦ ـ رسالهٔ ابطال الزمان الموهوم

از عالم محقق جامع علوم معقول و منقول محمد بن حسین بن محمد رضا بن علاءالدین محمد مازندرانی معروف به ملا اسماعیل خواجوئی اصفهانی (متوفای شعبان ۱۱۷۳ هـ. ق) از اکابر علمای اصفهان و صاحب مصنفات کثیره در علوم مختلف است، او از جملهٔ کسانی است که شاهد حمله و محاصره و سقوط اصفهان در محرم سال ۱۱۳۵ هـ. ق به دست افاغنه بوده و پس از فروپاشی و آشفتگی اوضاع اصفهان اقدام به سامان دادن مدارس و مراکز علمی حوزهٔ علمیهٔ اصفهان کرده و با همت والای او این حوزهٔ بزرگ علمی مجدداً احیاء و بزرگانی امثال حکیم متألّه آقا محمد بیدآبادی فرزند ملا محمد رفیع مازندرانی (م ـ ۱۱۹۷ هـ. ق)، عالم جلیل میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی (م ـ ۱۲۰۲ هـ. ق)، عالم بزرگوار ملا مهدی نراقی کاشانی صاحب جامع السعادات (م ـ ۱۲۰۹ هـ. ق)، و ملا محراب حکیم و عارف گیلانی اصفهانی (م-۱۲۱۷ هـ. ق) و دیگر علماء و دانشمندان در آن به تعلیم و تدریس پرداختند.

این رساله با ابطال الزمان الموهوم مطبوع و نسخه‌ای مصحّح نوشته جهت عالم جلیل جامع علوم معقول و منقول آقا میرزا عبدالغفار بن محمد حسین تویسرکانی (م ـ ۱۳۱۹ هـ . ق) جدّ نگارنده مقابله و تصحیح گردید.

۷ـ رسالهٔ شروح و حواشی بر تجرید الاعتقاد علامه محقق طوسی (م- ۶۷۲ هـ. ق)

از سید احمد تویسرکانی

نفاست و مرتبت والای کتاب شریف تجرید الاعتقاد در قرون متمادی بین متکلمین و فلاسفه اسلامی و اهتمام و اقدام بسیاری از اکابر دانشمندان شیعه و اهل سنت به تدوین و تألیف شرح و حواشی و تعلیقات ارزنده بر آن که بطور قطع تعداد آنها بیش از دویست رساله می‌باشد و نسخه‌های آن بطور پراکنده در اکثر کتابخانه‌های ما موجود است، بر اهل تفکر و متکلمین پوشیده نیست.

نگارنده این مقبولیت و پذیریش همگانی در مجامع علمی و پیدایش آثار گستردهٔ فلسفی و کلامی مترتب بر آن را، از برکات و خلوص نیت و اندیشهٔ پاک و الهی مؤلف ـقدّس سرّه الشریف ـ در تألیف آن می‌داند شکّر اللّهُ مساعیه العالیة، امید بر آن است لااقل در یکی از کتابخانه‌های بزرگ ما از تمام شروح و حواشی اعم از فارسی و عربی نسخه و یا تصویری تهیه و با مراجعهٔ محققین و پژوهندگان در اختیار آنان قرار گیرد و الحمد للّه أوّلاً و آخراً و الصلوة علی خیر خلقه و آله الطاهرین.

پنج‌شنبه هشتم بهمن‌ماه ۱۳۷۷ مطابق دهم شوال ۱۴۱۹

دکتر سیداحمد تویسرکانی ـ اصفهان

صورة الورقة الأخيره من رسالة إثبات الواجب القديمه، نسخة «د»

رساله اثبات واجب

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه الاعانة في التتميم ولله الحمد على كرمه العميم ومنّه القديم والصلوة
والسلام على نبيه الكريم المنعوت بالقرآن العظيم المبعوث للهداية بالصراط المستقيم الى جنات
النعيم وعلى آله وصحبه ذوي الفضل العظيم والفيض الجسيم وبعد فهذه نبذة من الحقايق
وزبدة من الدقايق فيه نفايس المطالب العالية وفوايد الزوايد الحكمية الحقية المتعالية و
هي اشرف المباحث الحكمية المتعلقة بذات المبدء الاول وصفاته العلى واسمائه الحسنى و
نسبة وجود الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذو البصيرة النافذة في حقايق الملكوت الاعلى حررتها
مع تفرق البال وتشتت الحال رجاء ان يفتح الله تعالى على عباده وبلاده ابواب العافية و
يشملهم بالرفاهية الوافية والرحمة الكافية انه على ما يشاء قدير وبتحقيق رجاء الراجين جدير
ورتبتها على اصول ستوضحه تعالى في فصول الفصل الاول في اثبات الواجب الوجود قد
افردت في عنوان الشباب رسالة في هذا المطلب واوردت فيها وجوه البراهين المنقولة
عن ائمة الحكمة والكلام مع ما سنح لي فيها من النقض والابرام والهدم والاحكام واقتصر
هنا على ما هو اوضح واظهر واتقن واخصر فاقول ان العقل يقسم الموجود في اول النظر الى
ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى ما يجوز عليه الوجود والعدم بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب
والثاني هو الممكن اما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج الى بيان لما نشاهد من عدم بعض الموجودات
سابقا او لاحقا او سابقا ولاحقا واما الواجب فيحتاج الى بيان وبيانه ان النظر في مفهوم
الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة

الفصل الاول

صورة الورقة الأولى من رسالة اثبات الواجب الجديدة، نسخة «س»

او لامن المجانسة ثم ذلك الصدا ومارجع الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت
الا عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت الى الله فقد تم الامر الا الى الله
لقصير الامور ختم وحقيقة قد اودعت في تلك الفصول اصول ان انفقتها سهلت
عليك الغوامض الآتية وانفتحت لك الحقائق الجنسية فضنّ بها عن غير اهلها
ولا تضن بها على اهلها فان ترك الاول ضلال واضلال وفعل الثاني ظلم
ووبال وعليك بتعرف الاستيهال بكثرة الاختبار واياك والاغترار
بظواهر الآثار فهذه الطبقة من الناس اعز من الكبريت الاحمر لا يكاد يوجد
الا في الاقل الاندر واعلم ان ما يلحقك من الموجدة في بوحها الى اهلها اهون مما
يلزمك من افشائها عند غيرهم فان الاول تأخير والثاني تفويت وللتأخير تدارك
دون الفائت وان تعلم ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل
والاصرار في البلاد فكن على بصيرة في امرك واعزيمة في ستر جهرك وتيقن ان
بث الحقائق الى غير اهلها مذموم في الطرق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات
النبوية وتعاضدت فيه الاشارات الولوية ولا يضيق صدرك من نكرتك
وكن كما قال افلاطون لا يحزنك جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا
لنفحات الله في ايام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون واذا ورد لك
رائد النظر من هذا المرتفع المقدس والموقف المؤنس فقل لاهلك من القوى
المداركة امكثوا اني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس او اجد على النار هدى
واخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بخيال اهل الجدال فانه
سحر مفترى والق ما في يمينك تلقف ما صنعوا ان ما صنعوا كيد ساحر
ولا يفلح الساحر حيث اتى ولا تنسني في اوقات خلواتك واشركني
في صالح دعواتك والصلوة والسلام على القدوسيين
خصوصا على سيدنا سيد الكل في الكل
وآله وذريته اجمعين الحمد لله
رب العالمين تم

صورة الورقة الأخيرة من الرسالة الزوراء، نسخة «ن»

صورة الورقة الأولى من شرح خطبة الزوراء، نسخة «س»

والقول لصح ووفقنا في الفعل والعمل ولله الحمد لو ان في جزيل نعمه ويكافي مزيد كرمه

صلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين تمت هذه الرسائل

في تاريخ رابع عشر شهر صفر ختم بالخير والظفر من

شهور سنة خمس وثمانين بعد الف من الهجرة النبوية

على يد المحتاج الى رحمة الملك العظام ابن المرحوم

شيخ صادق تورسركاني شيخ نظام في

مدرسة اشاعورية حفظه الله

بانيها من الافات بمحمد واله

امين د

تم تم

تم

صورة الورقة الأخيرة من شرح رسالة الزوراء، نسخة «ت»

والراحة با استعمال قلبه وارضى ربه بايد از انسان كه برق جليله والطف على نظر اشارة بلطائف
قواى جسمانيه وشعر ان نيرات وبرق لامع كثير البرق اشاره بانكه [illegible] تجليات
كه بسبب وضوح حق وزوال باطل ميشود الصحو المعلوم عند محو الموهوم اشاره بآن [illegible]
[illegible] انظر [illegible] در طلب حق [illegible]
[illegible] بايد [illegible] التوفيق
وما اردت الا الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب واستغفر الله
[illegible] وكان الفراغ [illegible] فى العشر الاول من الشهر [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد الله المتفرد بالقدم والأزلية للتوحد با
لبقاء والدوام والابدية الذى تقدست دونه سلسلة
الزمان لانضافه بالسرمدية والصلوة على سيد الكونين
محمد وآله اشرف البرية يقول العبد الضعيف النحيف الفانى
الجانى محمد ابن الحسين المدعو باسمعيل المازندرانى
انى لما تاملت فيما اسند له السيد السند المحقق
الداماد على ابطال القول بالزمان الموهوم وجدته حقا
حقيقا بان يقبله اولوا الاحلام والفهوم بيد انه اورد
عليه بعض الايرادات ووجه اليه طرف من الشكوك
والشبهات فقصدت ان اشير اشارة اجمالية الى طريق
الحق والانصاف ساعيا فى اظهار حقيقة الحال فى تلك

من [illegible] من العشر [illegible] من المائة [illegible] من الالف [illegible] من هجرة المختار حامدا مصليا مستغفرا

صورة الورقة الأولى من رسالة ابطال الزمان الموهوم، نسخة «ع»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين
الطاهرين قوله اعتبر فيه حدوث الخلق هذا اشارة الى طريقة جماعة من
المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا
تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم
حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث
غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب فيثبت المطلوب قوله او امكانه
بشرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة
هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم ايضا قريب من السابق جدا هكذا افاده
بعض المحققين وانت خبير بان دعوى ان المحدث لغير الحادث واجب البتة كما
على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا القول يلزمه القول ان القديم و
ان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر فيجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم
الممكن ولا كلام فيه فجعل كلام هؤلاء مبنيا على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا
المحقق فاسد هذا ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على
حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث
اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور
او التسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح ببناء الكلام على حدوث العالم
وبين انحصاره في طريقة الالهيين بالنسبة الى هاتين الطريقتين بانهما مبنيان على
حدوث العالم دونها ثم بعد التمسك بحدوث العالم لا يناسب ان يقول و
يجب الانتهاء الى محدث آه بل الاولى ان يقول فلا بد له من محدث غير حادث دفعا
للدور او التسلسل فافهم فالحق في تقرير طريقتهم ان يقال ان العالم بمعنى ما سوى الواجب

هو المحقق الفاضل مولانا عبد الرزاق اللاهيجي منه

حادث

صورة الورقة الأولى من حاشية آقا جمال الدين الخوانساري على حاشية الخفري



١

رسالة اثبات الواجب القديمة

و به نستعين[1] سبحانک سبحانک، ما أعاظم شأنک و اظهر برهانک، أنت الشاهد فى العين، ولا يشاهدک العين، و أنت اقرب إلى الشىء من عينه و قد حال الحجب فى البين[2] لايبصرک نواظر البصائر إلّا بأنوارک ولا يظهرک ظواهر الدلائل الّا باظهارک، فأنت الدالّ بذاتک على ذاتک[3] ثمّ على ما سواک بأنوار صفاتک، أخرجنا من الظلمات الى النور، و نجّنا عن[4] الانتکاس فى مهاوى عالم الزور، وصلّ على الهادى اليک بعد ما وقب غاسق الجهالة و القائد الى جنابک حيث انتقب وجه محجّة الهدى بظلم الضّلالة، محمد مجمع الکمالات الإنسية و منبع السّعادات الانسيّة و آله و صحبه ذوى النفوس القدسيّة ما دارت الأدوار و الأزمان و تسلسلت سلسلة الأسباب و الأکوان.

و بعد فيقول الفقير الى ربّه الحقيق محمد بن اسعد الدوانى الصديق قد حرّرت فى هذه الرسالة

---

۱. و به ثقتى. د، ن.
۲. فى العين. د، ن.
۳. على ذاتک بذاتک. ج، ر.
٤. من. ر، ن.

. الانتکاس ـ وقوع اسفل الشىء اعلاه و اعلاه اسفله. المهاوى ـ جمع المهوى: الجوّ، مابين الجبلين و نحوه. وقب ـ يقال وقب الظلام أى انتشر. انتقب ـ شدّ النقاب. المحجّة ـ بفتح الاول و الثانى و الثالث: وسط الطريق. السعادات الانسية أى المأنوسة. ناکبا ـ أى عادلا.

. الالهية. ن.

وجوه براهين اثبات الواجب جلّ ذكره على ما أورده أئمّة الحكمة و الكلام، و اجتهدت فى تشييد مبانيها و ترتيب مقدماتها على ابلغ النظام، ثم أعقبتها بما سنح به خاطرى من وجوه النقض و الإبرام و الدّفع و الإتمام سالكاً فى جميع ذلك مسلک الانصاف، ناكبا عن سبيل الجور والاعتساف، و لم أجمد[١] على التقليد فلمسلک النظر اتساع، و لم أتقيد بالخلاف، فالحق احقّ بالاتباع، و قد سعيت فى تقريب المقاصد إلى الأفهام و إن أفضى الى الإطناب فى الكلام، فإنّ المقاصد فى أنفسها غامضة، فكرهت أن يجتمع[٢] تعقيد اللفظ و دقّة المعنى فينغلق[٣] نظمه، و يتعسّر فهمه، و قد كتبتها فى يومين من اقصر أيام الصيف ما خلا برهان التطبيق الى حيث انتهت، فقد عاق عنها عوائق الحدثان، حتى نسجت عليها عناكب النسيان الى أن وردت إشارة قدسيّة هزّت من عطفى و شدّت عضدى، فعدت إلى إتمامها، فجاءت بحمدالله تعالى حاوية لنتايج أفكار المتقدمين و المتأخرين هادية إلى الحقّ المبين فليسعد به[٤] الذكىّ المتحدّق بالنظر الدقيق، المعتلى بهمّته عن حضيض التقليد الى ذورة التحقيق، المتسوّر أطراف الكلام جلّه و دقّه الموفى لكلّ ذى حقّ حقّه و قليل ما هم فانّ اكثرهم جاهلون أو متجاهلون والله يحق الحقّ بكلماته ولو كره المبطلون[٥].

اعلم انّ البراهين المؤديّة إلى المطلب منحصرة فى مسلكين

أحدهما يتوقّف على إبطال الدّور و التّسلسل. و الآخر ليس كذلک بل يدلّ على اثبات الواجب أوّلا ثم ينتقل منه الى بطلان الدّور و التّسلسل كما سيرد عليک، فلاجرم رتّبنا الرسالة على مقصدين لبيان المسلكين و لمّا كان الثانى ابسط رأينا أن نقدّمه فنقول:

. الاعتساف ـ الظلم و العدول عن الطريق. لم أجمد ـ لم أصلب و لم أقم. أفضى اليه ـ وصل اليه، انجرّ. عاقه ـ صرفه، والعوائق: الصوارف. الحدثان ـ بكسر الاول: النوائب و المصائب. هزّت ـ أى هيّجت. الذورة ـ بضم الأول و كسرها و سكون الثانى و فتح الثالث: اعلى الشىء، المكان المرتفع. المتسوّر ـ الصاعد، يقال تسوّر الحائط و عليه أى صعد عليه. الجلّ ـ بكسر الاول: الجليل. المعظم من الشىء. الدقّ ـ بكسر الاول: القليل، الدقيق.

١. فلم أجهد. ح.

٢. أن يجمع. ن.

٣. فينغلّق. ح.

٤. فليستفد به. ن.

٥. والله ولى التوفيق و بيده أزمّة التحقيق. ر.

المقصد الاوّل فى المسلک الأوّل و فيه طرق

الطريق الأوّل

قالوا: لاشکّ فى وجود ممكن كالمركبات[١] فإن استند الى الواجب ابتداء أو بواسطة ثبت المطلوب. أولاشکّ فى وجود موجود ما، فإن كان واجباً، أو ممكنا و استند اليه، ثبت المطلوب[٢] و إلّا فإن رجع سلسلة الاستناد فى شىء من المراتب دار، و إلّا تسلسلت العلل الى غير النهاية، اذ كلّ ممكن فله علّة و حينئذ نقول:

جميع الممكنات أى تلک الآحاد بحيث لا يشذّ عنها شىء، منها موجود، اذ لو كان معدوما لكان جزء من أجزائه معدوما ضرورة أنّ ما يوجد جميع اجزائه، فهو موجود و نحن ما اعتبرنا الّا تلک الآحاد الموجودة فقط، لا المجموع الماخوذ فيه الهيأة الاجتماعيه [الاعتبارية][٣] المعدومة فالاجزاء بأسرها[٤] موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا، ولا شکّ انّه ممكن لاحتياجه إلى كلّ واحد من الممكنات المأخوذة فيه و المحتاج خصوصاً الى الممكن ممكن، و كلّ ممكن موجود فله علّة، فعلّته إمّا نفس المجموع أو جزء منه أو أمر خارج عنه.

و الأوّل باطل، ضرورة وجوب تقدّم العلّة على المعلول، و امتناع تقدّم الشيء على نفسه.

والثانى أيضا باطل، لأنّ علة الكلّ يجب أن يكون علّة لكلّ جزء منه. لأنّ كلّ ممكن محتاج إلى علّة، فلولم يكن علّة المجموع علّة لكلّ جزء لكان بعض الاجزاء معلّلاً بعلّة أخرى، فلا يكون ما فرض علّة للمجموع وحده علّة له بل لبعضه فقط، و اذا كان علّة لكلّ جزء، فيكون ذلک الجزء علّة لنفسه و لِعلله، و اذا بطل القسمان الأوّلان تعيّن الثالث، فيكون علّته أمرا موجودا خارجا، و الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته و هو المطلوب.

و على هذا التقرير اندفع عدّة[٥] ما تورد عليه.

---

١. ممكن ما كالمركبات. ح. ر.

٢. ثبت الواجب. ر.

. لا يشذّ عنه: لا ينفرد و لا يندر عنه.

٣. الزيادة فى نسخة. ح. ر.

٤. لا المجموع المأخوذ فيه بأسرها. ع.

٥. اندفع عنه عدّة. ح. ن؛ يندفع عنه. ر.

منها ـ إنّ المجموع[1] يشعر بالتناهی، و ما لا يتناهی لا مجموع له. فاثبات[2] الواجب بما يشعر بالتناهی يكون مصادرة، و ذلک لما عرفت من أنّ المراد بالمجموع الآحاد بحيث لايشذّ عنها شیء و قد لوحظت[3] بأمر اجمالی شامل لها.

و منها ـ أنه إن أريد بالمجموع كلّ واحد[4]، من آحاد السلسلة فعلّته ممكن آخر متسلسلة[5] الی غير النهاية و إن أريد المجموع من حيث هو مجموع، فلا نسلّم أنّه موجود، لعدم تحقق الجزء الصّوری أعنی الهيئة الاجتماعية، و ذلک لما مرّ من أنّ المراد هو المتعدّد[6] بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعيه كما فی الأعداد حيث قيل: إنّها الوحدات من غير أن يلاحظ فيها الهيأة الاجتماعيه، و قد بيّنا[7] أنّ الكلّ بهذا المعنی موجود لوجود جميع اجزائه.

و تلخيصه

أنّ الآحاد قد يلاحظ واحدا واحدا وقد يلاحظ بأسرها دفعة، والأوّل إن كان بملاحظات متعدّدة بحسب عدّة[8]، الآحاد فهو العلم التفصيلی بها، و إن كان بملاحظة واحدة بأمر اجمالی شامل لواحد واحد علی سبيل البدل فهو معنی الكلّ الأفرادی و الثانی هو معنی الكلّ المجموعی ولا حاجة فی ذلک الی اعتبار الهيأة الاجتماعية فافهم ذلک.

ثم بقی عليه ايراد:

و هو أنّه إن أريد بالعلة العلّة التامّة، فِلمَ لايجوز أن يكون نفسه قوله ضرورة وجوب تقدّم العلّة علی‌المعلول. قلنا ممنوع فی العلّة التامّة اذ لو وجب تقدّم العلّة التامّة لزم فی المركبات تقدّمها علی نفسها بمرتبتين: لأنّ مجموع الاجزاء المادية والصّوريّة جزء من العلّة التامّة، فيكون مقدّما[9] عليها و هی علی هذا التقدير متقدّمة علی المعلول المركب الّذی هو عين مجموع الاجزاء [فيتقدّم علی نفسه بمرتبتين][10] و أيضا جميع الموجودات من الواجب و الممكن ممكن لاحتياجه إلی الاجزاء و علّته التامّة نفسه اذ ليست جزء منه، ضرورة احتياجه الی بقيّة الأجزاء، ولا خارجا عنه فتعيّن

---

۱. انّ مفهوم المجموع. ح.
۲. و اثبات.
۳. و قد لوحظ. ن.
٤. كل واحد واحد. ر.
٥. متسلسلا. ح؛ يتسلسل. ر.
٦. من أنّ المراد الآحاد المتعدّده. ر.
۷. و قد برهن بأنّ. ر.
۸. عدد. خ ل. ح.
۹. متقدّماً. ح. ن.
۱۰. الزيادة فی نسخة. ر.

أن يكون نفسه. و أيضا العلّة التامّة مجموع أمور كل واحد منها متقدّم ولا يلزم منه تقدّم المجموع، فإنّ جميع اجزاء الشيء غير متقدّم عليه، بل هو عينه مع أنّ كلّا منها متقدّم عليه.

و إن أريد بالعلّة الفاعل[١] فَلِمَ لا يجوز أن يكون جزؤه، قوله: لأنّ علّة الكلّ علّة لكلّ جزء، فيكون علّة لنفسه و لعلله.

قلنا: إنّما يلزم لو كان علّة تامّة للكلّ اذ حينئذ لا يتوقّف الكلّ على ما هو خارج عنه، و المفروض كونه علّة فاعليّة و هو لاينافى الاحتياج إلى الغير.

والجواب انّ المراد الفاعل لا مطلقا بل الفاعل المستقلّ فى التأثير[٢] بمعنى أنّه لايستند المعلول إلّا إليه أو الى ما صدر عنه، و الفاعل المستقلّ بهذا المعنى فى المجموع الّذى هو بجميع أجزائه ممكن يجب أن يكون فاعلا فى كلّ واحد[٣] و إلّا لم يكن فاعلا مستقلّاً فى المجموع[٤] ضرورة استناد بعض الاجزاء إلى غيره و غير معلولاته.

لايقال: نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقلّ فى المجموع فاعلا فى كلّ جزء و نسنده بالمركب من الواجب و الممكن، فإنّ الفاعل المستقلّ فيه هو الواجب و هو جزؤه.

لأنّا نقول: ليس لكم هذا المنع بعد قيام الدليل عليه فى المركب من الممكنات الصّرفة، بل لابدّ من منع مقدّمة من مقدّمات دليله و تلك المقدّمات بأسرها ظاهرة غير قابلة للمنع، و ليس لكم أن تقولوا إنّه ينتقض بالمركب من الواجب و الممكن، فانّ الدليل المذكور لايجرى فيه.

قيل: و بهذا تبيّن بطلان ما قد قيل إنّه يجوز أن يكون ما فوق[٥] المعلول الأخير* علّة للجميع[٦] و هو معلول لما قبله بمرتبة واحدة و هكذا لأنّه لو كان ما قبل المعلول الأخير علّة موجدة للسّلسلة بأسرها مستقلّة بالتأثير فيها حقيقة لكان علّة لنفسه قطعا.

و اعترض على هذا الجواب بأنّه لو لزم أن يكون فاعل المجموع بالاستقلال فاعلا لكلّ جزء كذلك للزم فى مركب بين اجزائه[٧] ترتّب زمانى كالسّرير مثلا امّا تقدّم المعلول على علّته

---

١. بها العلّة الفاعليّة. خ ل ـ ح.
٢. بالتأثير. ح.
٣. فاعلا مستقلّا فى كلّ واحد. ن.
٤. بالمجموع. ر.
٥. ما قبل. ح. ر. ع.
*. أى السّلسلة المبتدئة ممّا قبله بمرتبة واحدة الى غير النهاية. منه
٦. للمجموع. ر.
٧. من الأجزاء. ع.

المستقلّه[١] أو تخلّف المعلول عن علّته المستقلّة، اذ لا يخلو من أنّ فاعل المجموع بالاستقلال إمّا أن يكون موجودا عند وجود الجزء الأوّل أو لا و على الأوّل يلزم التخلّف الجزء الثانى[٢] عن علّته المستقلّه و على الثانى يلزم تقدّم الجزء الأوّل على وجود علّته، و أيضا لو فرضنا ثلاثة أشياء و كلّ واحد منها معلول لعلّة أخرى مستقلّة، يكون مجموع العلل الثلاثة علّة مستقلّة لمجموع المعلولات مع أنّه ليس علّة لشىء من تلك المعلولات الثلاثة ضرورة استناد كلّ منها إلى واحدة فقط من تلک العلل.

واجيب عن الأول بأنّ التخلّف عن الفاعل المستقلّ بهذا المعنى غير ممتنع، اذ لم يعتبر فيه استجماع جميع ما لابدّ منه فى التأثير، و الممتنع هو التخلّف عن الفاعل المستجمع على أنّ المراد بكون فاعل الكلّ بالاستقلال فاعلا لكلّ جزء كذلک أن لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكلّ، لا أنّه بعينه يكون فاعلا لكلّ جزء، و بهذا يندفع الايراد الثانى أيضا*، و هذا القدر يكفى فى غرضنا، و هو ابطال كون الجزء علّة مستقلّة لمجموع الممكنات، لأنه لو لم يكن علّة ذلک الجزء خارجة عنه فهو[٣] إمّا عينه فيلزم تقدّم الشىء على نفسه أو داخل فيه[٤] و ننقل الكلام إليه إلى أن ينتهى الى ما يكون علّة لنفسه أو تسلسل و حينئذ فكلّ جزء فرض علّة فى تلک السّلسلة، فعلّته اولى منه بأن يكون علّة لها لأنّ تأثيره اكثر، لكون ذلک الجزء أثره، و هو ليس أثرا لنفسه فيلزم ترجيح المرجوح** و يمكن التمسک بهذا فى نفى علّية الجزء ابتداء، بأن يقال كلّ جزء [فرض علّة للمجموع][٥] فانّ علّته أولى منه بالعلّية [للمجموع][٦] لأنّه اكثر تأثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح.

و قد اعترض عليه بأنّه لِمَ لايجوز أن يكون علة المجموع بالمعنى المذكور نفسه بمعنى أنّه كاف فى وجوده من غير حاجة الى أمر خارج عنه، و انّ[٧] الثانى علّة للأوّل و الثالث علّة للثانى و هلّم

---

١. فى نسخة: ر. ن. ٢. الجزء المعلول الثانى. ع.

*. اذ فاعل كلّ واحد من الأمور التامّة المفروضة لايخرج عن فاعل مجموعها بل جزؤه على ما فرض. منه

٣. فهى. ن. ٤. أو داخلة فيه. ر. ن.

**. هذا فى صورة التسلسل و فى صورة الدور يلزم ترجيح المساوى و هو فى الفساد شريک مع ترجيح المرجوح فتدبّر. منه

٥. ليس فى. د. ٦. ليس فى. د. ر.

٧. فإنّ. ع.

جزءا، فلكلّ واحد من الآحاد علّة فيها، و لمّا لم يكن المجموع المأخوذ[١] على هذا الوجه غير الأفراد لم يحتج الى علّة خارجة عن علل الأفراد، ولا امتناع فى تعليل الشيء بنفسه على طريق توزيع الآحاد على الآحاد، إنّما المحال تعليل الشيء بنفسه بالمرّة سواء كان بسيطا فى نفسه أو مركبا.

و أجيب بأنّ المجموع بهذا الاعتبار عين الآحاد بالأسر، ولا شكّ آن هذه الآحاد ممكنات موجودة كما أنّ كلاً منها[٢] ممكن موجود و كما أنّ الممكن الموجود الواحد يحتاج[٣] الى علّة موجدة كافية فى ايجاده كذلک الممكنات المتعدّدة الموجودة محتاجة إلى علّة موجدة كافية فى ايجادها و تلک العلّة لايمكن أن تكون عينها لأن العلّة الموجدة للشيء سواء كان واحداً فى نفسه أو متعدّداً يجب أن يتقدّم عليه فى الوجود، و من المستحيل تقدّم المجموع على نفسه والاشتباه إنّما وقع بين تعليل كلّ واحد من السّلسلة بآخر منها و بين تعليل مجموعها بمجموعها[٤] و الأوّل هو المتنازع فيه الّذى نحن بصدد إبطاله بالدليل.

و الثانى ممّا ننبّه على بطلانه فإنّه باطل بديهة على أىّ وجه فرض سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع أو تعليل الآحاد بالآحاد بطريق الدور أو بغيره.

هذا خلاصة ما ذكروه فى كتبهم مع تتميات و تفصيلات من قبلنا لايخفى على الناظر وقعها و نحن نعيد النظر فى تلک المقدّمات للفصل بين ما يليق منها بالنقض و الإبرام.

فنقول: أمّا ما قيل فى الشقّ الأوّل من الايراد الأوّل، إن أريد بالعلّة العلّة التامّة، فَلِمَ لايجوز أن يكون نفسها مع تقريرهم ذلک المنع فى سائر كتبهم، و العدول الى دليل آخر، و جزمهم بأنّ العلّة التامّة يجوز أن يكون عين المعلول لكونها[٥] غير واجب[٦] التقدّم فمحلّ يحق[٧] بنظر ادقّ من ذلک اذ لو جاز كون العلّة التامّة نفس الممكن لكفى فى وجوده فلم يحتج الى غيره ولو نوجّه ذلک فليمنع[٨] فى أوّل المرتبة افتقار الممكن إلى غيره، فلا يلزم ترتّب أصلا فضلا عن السّلسلة الغير المتناهية، و حينئذ ينسدّ باب اثبات الصانع بالإمكان، لأنّه لايحوج إلى سبب مغاير، لجواز أن يكون سببه

---

١. الموجود. ر.
٢. الموجود. ر.
٣. محتاج. ح. ع.
٤. لمجموعها. ح.
٥. لكونه. ح.
٦. غير واجبة. ع
٧. فمحلّ بحث.
٨. فيمتنع. ن.

التامّ نفسه حينئذ.

فإن قلت: لايجوز أن يكون كون الحادث علّة تامّة لنفسه و إلّا لكان قديماً ضرورة أنّ ما يكفى ذاته فى وجوده يكون قديما فحينئذ يمكن اثبات الصانع بالممكن الحادث.

قلت: هذا لايرد على ما قلنا من أنّه ينسدّ باب الاثبات بالامكان اذ حينئذ لايمكن الاثبات به، بل يحتاج إلى أخذ الحدوث و هم مطبقون[١] على جواز الاثبات بالامكان و تجويز كون العلّة التامّة نفس الشى، يستلزم عدم جوازه، فهو ينافى[٢] ما اتفق عليه كافّة المحققين، فكيف يجعل ذلك مقرّرا، على أنّا نقول: حينئذ لايتمّ اثباته بالممكن الحادث أيضا، لجواز انتهائه الى ممكن قديم يكون علّته التامّة نفسه فينقطع السّلسلة كما على تقدير انتهائه الى الواجب القديم من غير فرق فافهم ذلك جدّا.

و أيضا الممكن[٣] ما لايجب له الوجود و العدم بالنظر الى ذاته، فلو كان علّة تامّة لنفسه كان واجبا، اذ بالنظر الى ذات العلّة التامّة يجب وجود المعلول.

لايقال: انّما يلزم كونه واجبا لو لم يفتقر إلى جزئه الذى هو غيره، لأنّا نقول: الواجب الخارج من التقسيم هو ما يجب له الوجود بالنظر إلى ذاته و هو صادق على ما يكون علّة تامّة لنفسه، فيلزم كونه واجبا مع أنّه محتاج الى غيره، و هذا خلف.

لايقال: نحن نقسّم هكذا: الموجود إمّا يحتاج الى غيره فى وجوده، و هو الممكن أو لا، و هو الواجب فلا يلزم ذلك.

لأنّا نقول: يكفينا دخوله فى الواجب على بعض التقسيات الّتى اعترفوا بصحّتها، و هو قولهم الشيء إمّا أن يجب له الوجود بالنظر الى ذاته و هو الواجب، أو عدمه كذلك و هو الممتنع أو لا هذا ولا ذاك و هو الممكن اذ غرضنا أنّه لابدّ لهم من التفصّى عن هذا المنع مع انّهم لم يقوموا بذلك الأمر، بل عدلوا عن المقدّمة الممنوعة و استدلّوا على هذا المطلوب[٤] بدليل آخر فتأمّل.

و أيضا العلّة التامّة إمّا عين العلّة الفاعليّة و هو العلّة التامّة البسيطة* و ذلك حيث لايتصوّر

---

١. يتّفقون. ق. ن.
٢. فهو لاينافى. ق.
٣. و لأنّ الممكن. د؛ و أيضا لأنّ الممكن. ر.
٤. على المطلوب. ر.

*. انّ العلة التامّة التى هى عين العلّة الفاعلية لايلزم أن يكون بسيطة لجواز كون علّة الفاعلية مركبة.

مانع عن المعلول كما فى العلّة الاولى بالنسبة الى المعلول الأوّل، فلايكون ارتفاع المانع جزء من العلّة التامّة كما قالوا، و إمّا مشتملة على العلّة الفاعلية و هو العلّة التامّة المركبة ولا يمكن عدم اشتمالها عليه ضرورة أنّ[1] احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضرورىّ، و لذلك حكموا[※] بأنّ العلّة الفاعليّة ضروريّة فى كلّ معلول بخلاف ما سواها من العلل.

اذا تمهّد هذا فنقول: لو جاز كون العلّة التامّة نفس المعلول، فإمّا أن يكون علّة فاعلية له و هو محال، لوجوب تقدّمها و امتناع تقدّم الشىء على نفسه، و إمّا أن يكون مشتملا عليها، فيكون جزؤها[2] علّة فاعلية مستقلّة له و هو محال لما تقرّر و لو لم يتمّ ذلك لانهدم البرهان عن أسّه، لأنّ مداره بعد الاصلاح على أنّ الفاعل المستقلّ للمجموع لايكون جزؤه و حينئذ لانفع[3] فى العدول من العلّة التامّة إلى الفاعل المستقلّ.

فقد لاح بما ذكرنا أنّ العلّة التامّة لايجوز أن يكون عين المعلول [فى الممكنات الصّرفة][4] مع قطع النظر عن وجوب تقدّمها أو عدمه، على أنّ الذكىّ[5] لو ترك العناد، ولاحظ بصريح العقل وجد الأمر كذلك مع قطع النظر عن ذلك. فالآن بقى لنا الفحص[6] عن حال العلّة التامّة فى التقدّم فإنّه و إن لم يتوقّف البرهان عليه، فهو فى حدّ ذاته من المطالب، و هذا المقصد و إن كان قريب المرأى فهو بعيد المرمى متشابه الأنحاء مغبرّ الأرجاء، ما ذلّل القاصدون اليه مناهجه بأقدام أفهامهم، بل هاموا فى مهامه شبهة على مطايا أوهامهم، فلاجرم لم يأتوا بما يشفى عليلاً أو يروى غليلا و أنا أقصى[7] ما عندى فيه عليك، فخذ بمجامع مشاعرك اليك.

---

١. لأنّ. ر.

※. لأنّ المعلول لو كان بسيطا و الفاعل موجب لايجب له غير العلّة الفاعلية، و لو كان مركبا و الفاعل موجب لايجب له الغاية، و لو كان المعلول بسيطا و الفاعل مختارا، لايجب له المادّيّة و الصوريّة، ولو كان مركبا، و الفاعل مختارا لابدّ له من المادّة و الصّورة و الغاية جميعا. منه

٢. جزؤه. د. ع. ن.

٣. فلا نفع. ق. ر.

٤. الزيادة فى. ح. ق.

٥. الزكى. ح. ق.

٦. التفحّص. ح. ر.

. هاموا: أى تحيروا.

. المهامه: بفتح الاول و الرابع، جمع المَهْمَه و المَهْمَهَة المفازة البعيدة.

٧. و أنا أُقصّ. ح.

فأقول: لابدّ من النظر فيما اعتمدوا عليه في نفي تقدّم العلّة التامّة.

أمّا الأوّل ـ و هو أنّه لو تقدّمت لزم تقدّم المركب على نفسه بمرتبتين ضرورة تقدّم جميع الأجزاء على العلّة التامّة، لكونها جزء منها[١] و تقدّم العلة التامّة على المركب على هذا الفرض.

فقد اجيب عنه بأنّ جميع الاجزاء[٢] ليس عين المركب، لأنّ كلّ جزء من الاجزاء متقدّم بالذات، و المتقدمات بأسرها لايكون عين المتأخر.

و أيضا لو فرضنا مجموعا كلّ واحد من أجزائه واجب لذاته، كان المجموع ممكنا و أجزاؤه بأسرها غير ممكنة فهي غير المجموع.

و أنت خبير بما يرد عليه ممّا مرّ، اذ لايلزم من تقدّم كلّ فرد تقدّم الكلّ المجموعي، فإنّ حكم الأفراد[٣] قد يخالف حكم الجماعة فلا يلزم ان يكون[٤] مجموع أجزاء الشيء غير الشيء، فانّه ليس متقدّما و كذا القول في المركب المفروض، فإنّ الأجزاء بالأسر غير واجب[٥] بل كلّ فرد منه واجب فلا يلزم أن يكون الأجزاء بالأسرا مغايرا للمجموع.

و نقول بقول مفصل، قولكم «الاجزاء بالأسر متقدّم على المجموع» إن أردتم به مفهوم القضيّة الكليّة أعني الحكم على كلّ فرد فرد بالتقدّم فسلّم، و لكنّ اللازم منه تغاير[٦] المجموع لكلّ فرد فرد، و ليس النزاع فيه، و إن اردتم به حكما واحدا على موضوع واحد هو متعدّد في نفسه أعني المجموع فلا نسلّم أنّه متقدّم بل نقول هو عين المعلول، و هل النزاع إلّا فيه.

و الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ جميع الأجزاء الصوريّة و المادية لها[٧] اعتباران، اعتبارهما منفردين، و هما[٨] بهذا الاعتبار جزء من العلّة التامّة، متقدّم على المعلول بمرتبتين، و اعتبارهما على النحو المعيّن الارتباطي الّذين[٩] هما عليه في الخارج و هما بهذا الاعتبار عين المعلول.

فإن قلت: لا يخلو إمّا أن يعتبر[١٠] هذا الارتباط في المعلول أو لا، و على الأوّل لا يكون ما فرض مجموع الاجزاء مجموعا و هذا خلف. و على الثاني يكون عينه بأيّ اعتبار أخذ.

---

١. لكونه، جزء منه ـ لكونه جزء منها. خ ل. ح.
٢. جميع أجزاء الشيء، خ ل. ح.
٣. الفرادى. خ ل. ح. د.
٤. فلا يلزم كون. ح. ر. ق.
٥. ليس واجبا. ح. ر. ق.
٦. مغايرة. ر. ق.
٧. لهما. ح. ر. ق.
٨. و هو. خ ل. ح.
٩. الّذى. ح. ق.
١٠. لا يخلو من أن يعتبر. ح. ر. ن.

قلت: لعلّ الارتباط المذكور شرط لعينية جميع الاجزاء للمعلول و ليس من أجزائه فلا يلزم الخلف ولا كونه عين المعلول مطلقا.

فلئن قلت: هذا إنّما يتمشّى فى المركب الذى له جزء صورىّ، و أمّا فيما ليس كذلك، كما فى مبحثنا هذا فلا، اذ ليس المجموع إلّا تلك الآحاد من غير صورة يكون بينها[١] ارتباط يعتبر تارة ليصير عينا و يسقط أخرى ليكون جزء من العلّة التامّة و متقدّما.

قلت: نعم جميع الأجزاء إنّما يكون جزء من العلّة التامّة و موقوفا عليها حيث يكون للمركب جزء صورى※ و أمّا فى غيره فهو عين المعلول، لأنّ جميع الاجزاء ليس علّة لنفسها[٢] و العلم به ضرورىّ فاذا اعتبر ذلک الجميع من غير ارتباط فليس هناک الّا ذلک الجميع الّذى هو المعلول، فلا يكون جزء من العلّة التامّة. و أمّا الثانى و هو أنّ جميع الموجودات من الواجب و الممكن، ممكن و علّته التامّة ليس جزؤه لاحتياجه الى باقى الاجزاء ولا خارجا عنه، اذ لا خارج فتعيّن أن يكون نفسه.

فأقول: هذا اقوى الشبه و لا يدفعه حديث الارتباط اذ لايعتبر فيما بينها[٣] ارتباط، بل يلاحظ

---

١. من غير صورة يكون بها. ر. ق؛ من غير صورة يكون بينهما. ح. د.

※. قوله نعم جميع الاجزاء الخ فيه أن جميع الأجزاء الذى هو عين المركب الذى ليس له جزء صورى هو جزء من العلة التامّة فيكون متقدما عليها فلو كانت علته التامّة أيضا متقدّمه عليه لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين كما ذكروه ولا يتمشى فيه الجواب الذى زعمه حقّا، و القول بأن جميع الأجزاء فى هذا المركب الذى ليس له جزء صورى ليس جزء من العلة التامة مجرد دعوى بلا دليل بل لاوجه له و هذا مما يتعجب منه لانه لاخفاء فى أنّ جميع أجزاء المركب مطلقا جزء من المركب جزء من العلة التامّة له لأنها مجموع ما يتوقف عليه الشيء فهى عبارة عن مجموع أجزاء المركب و الآمور الخارجة الّتى يتوقف عليها هذا المركب و لمّا كان لجميع الاجزاء المادية و الصورية الاعتباران المذكوران امكن النقض عنده عمّا ذكره بالجواب الّذى زعمه حقا و لما لم يكن هذان الاعتباران فى المركب الذى ليس له جزء صورى لم يتمش ذلک فيه و تسليم كون جميع الاجزاء فى المركب الذى له جزء صورى جزء من العلة التامّة و منعه فى المركب الذى ليس له جزء صورى هما لاوجه له اذ لافرق بينهما فى ذلک الأمر هذا و قد يقال انهم يقولون ان الاعداد كلّها مركبة من الواحدات الصرفة و ان مراتبها ليس بعضها جزء من بعض مثلا الثلاثة ليست مركبة من اثنين و وحدة بل من ثلاث وحدات و كذا الاربعة و ما يعدّها من المراتب فعلى هذا يمكن أن يقال إن العلة التامّة ايضا مركبة من العلل الناقصة و ليس مجموع الأجزاء الذى هو عين المركب جزء من العلة التامّة أصلا سواء كان مركبا من العلة المادية و الصورية أو لا و أنت تعلم انّ هذا الجواب ايضا على تقدير تمامه انّما يجدى نفعا اذا كان ما ذكروه استدلالاً على عدم تقدّم العلة التامة. ملا ميرزا جان

٢. لنفسه. ق. ن.

٣. بينهما. ح. ن.

تلک الأجزاء بأسرها من غیر أمر آخر یوحدّها[1]

و وجه التفصّی عنه أن یقال المجموع بهذا المعنی لیس معلولا واحدا لیستدعی علّة واحدة، بل معلولات متعدّده قد لوحظت مرّة[2] فیستدعی عللا متعدّدة، و تلک العلل هی مجموع السّلاسل الّتی هی أجزاء تلک السّلسلة ممّا فوق المعلول الأخیر الی الواجب.

فإن قلت: المجموع یحتاج الی المعلول الأخیر، فلا یکون تلک السّلاسل بأسرها علّة تامّة لاحتیاج المعلول الی الخارج عنها.

قلتُ: المجموع بهذا المعنی هو تلک الآحاد المتفرّقة و قد لوحظت دفعة فلا فرق بین أن یطلب علّة کلّ منها مفصّلا و بین أن یطلب علّتها بأسرها مجملا الّا بالاجمال و التفصیل فی الملاحظة فلا فرق فی ذات الملاحظة، و تفصیله انّه اذا طلبت[3] علّة معلولات متعدّدة فالجواب ان یجمع[4] علّة کلّ واحد واحد، فلا فرق بین أن یطلب مثلا علّة «آ» ثمّ علّة «ب» ثمّ علّة «ج» و هکذا، و بین أن یطلب علّة «ا ب ج» دفعة الّا فی الملاحظة، فانّه قد لوحظ کلّ منها فی الأوّل بصورة خاصّة و فی الثانی لوحظت معا بصورة اجمالیة[5] و کذلک لافرق فی الجواب بین أن یبیّن علّة کلّ منها مفصّلا فیقال علّة «ا» و «د» و علّة «ب» و «ه» و علّة «ج» و «ز» مثلا و بین أن یجمل فی القول فیقال علّتها «د ه ز» الّا انّ ما لوحظ فی الأوّل[6] بالدفعات لوحظ فی الثانی[7] دفعة و معلوم انّ الملاحظة[8] فی الصورتین واحد، فکما لایدخل فی الصورة الاولی المعلول الأخیر فی عدّ العلل کذلک لایدخل فی الصورة الثانیة، و وهم الفرق إنّما ینشأ[9] من لفظ المجموع و ایهامه[10] المرکب الذی یدخل فیه الصّورة.

و فیه نظر، لأنّ المجموع بهذا المعنی کثیر و الکثیر یتألف[11] من الوحدات لامحالة و المعلول الأخیر داخل فیه، و من أجزائه، فیکون داخلاً فی علّته[12] التامّة، فلا یکون ما فوقه الی غیر النهایة

---

۱. یوجدها. ح. ق.
۲. مرّة مرّة. ر.
۳. اذا طلب. ح. د.
٤. بأن یجمع. ح.
٥. و فی الثانی بصورة واحدة. ح. د. خل.
٦. الاولی. ح. ر.
۷. الثانیة. ح. ر.
۸. الملاحظ. ح.
۹. إنّما نشأ. ن.
۱۰. و ایهام. ر؛ فایهامه. ح.
۱۱. متألف. ح. ر. ق.
۱۲. فیکون جزء من علّته. ح. ق.

علّة تامّة للمجموع، فتأمّل فى هذا المقام فإنّه حقيق بالتأمّل التام، و لهذا التفصيل فى ما سيأتى مواضع تقع فيه فتذكره، و اذ قد انحلّت الشبهة* التى عرجوا عليها فكن الفِصّيل فى الأمر و حكِّم العقل الصريح و ارفض الجدال جانبا، و خذ بما يحكم العقل به بعد أن توقن أنّها لايكون عين المعلول فى المركبات[۱] الصّرفة اذ لاحاجة فى البرهان الى إثبات التقدّم[۲].

و أمّا الشبهة الثالثة ـ و هى أنّ العلّة التامّة مركبة من اجزاء، كلّ واحد منها متقدّم، ولا يلزم منه تقدّم المجموع فغير متوجه إلّا على من استدلّ بتقدّم أجزائها على تقدّمها.

و أمّا قولهم فى الجواب عن النقض على أنّ الفاعل المستقلّ للمجموع فاعل للأجزاء، المراد بكونه فاعلا للأجزاء أن لا يكون فاعلها خارجا عنه[۳] و ذلک كاف فى غرضنا اذ يلزم إمّا الانتهاء إلى ما يكون فاعلا لنفسه و هو محال، أو إلى التّسلسل و حينئذ فكلّ جزء يفرض فعلّته اولى منه.

فأقول: يمكن اختيار التسلسل بأن يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علّة للمجموع و هو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية و هكذا. قوله فكلّ جزء الخ. قلنا لا نسلّم.

قوله لأنّه اكثر تاثيرا منه. قلنا لكنّه اكثر اشتمالا [منه][٤] على علل الاجزاء[٥]. و تلخيصه، أنّ الفاعل المستقلّ فى المجموع بهذا المعنى على ما انساق اليه آخر الكلام هو ما لا يكون المعلول مستندا الّا اليه، أو الى ما يستند اليه أو الى اجزائه.

اذا تمهّد هذا فنقول: علّة كلّ جزء و إن كان اكثر تأثيرا فيكون الآحاد المستندة الى نفسه اكثر لكنّه أقلّ اشتمالا على علل الأجزاء، فيكون الآحاد المستندة الى أجزائه[٦] أقلّ و ذلک الجزء و إن كانت المعلولات المستندة الى نفسه اقلّ لكن المستندة الى اجزائه اكثر و المعتبر فى استقلال الفاعل[۷] أحد الأمور الثلاثة من استنادها بالأسر اليه أو الى ما يستند اليه، أو الى أجزائه[۸] فكون أحد هذه

---

*. أراد أنّه انحلّت الشبهة فى مادّة الممكنات الصّرفة اذ بذلک يتمّ الفرض ولا يضرّ بقاء الشبهة فى مجموع الواجب و الممكنات، كما أنّه فى صورة العدول الى العلّة المستقلّة إنّما يتمّ عدم كونها جزء من المعلول فى الممكنات الصرفة ولا يضرّ كونها جزء فى المركبات من الواجب و الممكن. منه

۱. فى الممكنات. ح. ر. ق.

۲. اذ به يتمّ البرهان من غير احتياج الى اثبات التقدّم. ر. ق.

۳. عنها. خ ل. ر.

٤. الزيادة فى. ق.

٥. على تلک الأجزاء. ر.

٦. الى الأجزاء. ر.

۷. فى الاستقلال. ح. ر. ق.

۸. إلى جزئه. ق.

الأمور فى علّة الجزء اكثر مع كون أمر آخر منها فى نفس الجزء اكثر لايقتضى اولوية احدهما من الآخر.

فإن قلت: لاشكّ أنّ ما يستند المعلول الى نفسه اقوى فى العلّية و التأثير ممّا يستند الى أجزائه و على تقدير انتفاء الاولوية أيضا يلزم ترجيح المساوى.

قلت: بعد تسليم ذلک مفهوم العلية[١] الاستقلالية متحقق[٢] فيهما، سواء كان على السّوية فيهما، فيكون متواطيا أو مختلفا بالاولويّة و عدمها، فيكون مشكّكاً، ولا يلزم من كون كلّ منهما علّة، ترجيح المرجوح[٣] على تقدير الاولوية، ولا ترجيح المساوى على تقدير التساوى، كما فى ساير المفهومات المشكّكة و المتواطئة.

فإن قلت: فيلزم توارد العلل المستقلّة على معلول واحد.

قلت: توارد العلل التامّة [على معلول واحد][٤] محال مطلقا، و كذا توارد الفواعل المستقلّة المتباينة و أمّا المتداخلة فلا نسلّم استحالته، بل نقول هو واقع، فإنّ العقل العاشر مثلا كلّ واحد من السّلاسل المبتدئة ممّا فوقه الى المبدأ، علّة مستقلّة له بالمعنى المذكور، ضرورة أنّه لايستند الى غير تلک السّلسلة و أجزائها و ما يستند اليها، بل سلسلة العقول العشرة السّلسلة المبتدئة* من التاسع الى المبدأ علّة مستقلّة لهاد[٥] ضرورة أنّ كلّ جزء منها إمّا مستند اليها أو الى أجزائها فإنّ العاشر مستند إليها و التاسع و الثامن الى أجزائها، فإنّ التاسع مستند إلى السلسلة المبتدئة من الثامن و الثامن الى المبتدئة من السّابع و كذا السّلسلة المبتدئة من الثامن فما فوقه الى المبدأ علّة مستقلة له[٦] لأنّ كلّ جزء منه إمّا مستند إليها كالتاسع أو الى ما يستند اليها كالعاشر أو إلى اجزائها كالثامن فإنّه مستند الى جزئها[٧] أعنى المبتدئة من السّابع و هكذا.

لايقال: لابدّ من علّة لايكون اولى منه، لأنّا نقول: هذا أوّل المسألة و عين النزاع.

فإن قلت: المراد بالعلّة المستقلّة مالا يكون له شريک فى التأثير كما صرّح به فى شرح المواقف

---

١. العلّة. ر

٢. متحققه. ح. د.

٣. ترجيح بلا مرجّح. خ ل. د.

٤. الزياده فى. ر. ق.

*. السلسلة المبتدئة بدل و بيان للعقول العشرة.

٥. متعدّدة. ق؛ له. د. ق.

٦. لها. ح. ر. ق.

٧. أجزائها. ق.

فی بحث العلة و المعلول، و حينئذ يتمّ الكلام لأنّ كلّ جملة أخذت من غير المتناهی فهو علّة قريبة لفرد و يشاركه غيره فی التأثير القريب فی فرد آخر، فلايكون شیء منها علّة قريبة للمجموع اذ لا فرق بين جزء و جزء حتی يكون المؤثر القريب فی واحد منها مؤثرا قريبا فی الجملة دون المؤثر القريب فی الجزء الآخر.

قلت: إن اراد انتفاء الشريک فی التأثير مطلقا قريبا أو بعيدا، فلا نسلّم أنّه ضروریّ[١] فی كلّ معلول يجب أن يكون له علّة مستقلّة بهذا المعنی، كيف ولو صحّ ذلک لانتفی ترتّب العلل المتشاركة[٢] فی مطلق التأثير، و إن اراد أن لايكون هناک تأثير إلّا و يرجع[٣] اليه ابتداء أو بوسط[٤] يرجع الی المعنی الأوّل و احتاج الی التعميم المذكور فيه، بأن يقال: أو الی اجزائه[٥] ليندفع عنه النقض المذكور هناک و حينئذ فالكلام عليه كالكلام عليه.

فإن قيل: المراد من المؤثر المستقلّ فی كلّ مرتبة هو ما لا يكون له شريک فی التأثير فی تلک المرتبة قريباً كان أو بعيدا و هو ضروریّ[٦] فی كلّ معلول، لأنّه لابدّ له فی كلّ مرتبة من مراتب التأثير من شیء يكون هو تمام المتصف به، فاذا أخذ فهو المؤثّر فی تلک المرتبة لايشاركه غيره فی هذا التأثير و الّا لم يتعيّن المتصف به فلايكون تأثير ضرورة اقتضاء الوصف موصوفا معيّنا و حينئذ فالترديد فی العلّة المستقلّة القريبه.

فنقول: العلّة القريبة المستقلّة بهذا المعنی هی ما فوق المعلول الأخير الی غير النهاية اذ هو تمام المؤثّر القريب فی تلک السلسلة، فإنّ كلّ جزء منها معلول قريب [لكلّ][٧] جزء منها.

و إن قيل: المراد به تمام المؤثّر فی المجموع قريبا و بعيدا.

فنقول: هو أيضا ما فوق المعلول الأخير الی غير النهاية باعتبار ما يشتمل عليه من السّلاسل فإنّ المجموع بهذا المعنی أمور متعدّدة لها علل متعدّدة، فتمام المؤثّر فيه مجموع تلک العلل و كلّ واحد من آحاد تلک السلسلة معلول لسلسلة[٨] للسلسلة[٩] المبتدئة ممّا فوقه و هكذا مجموع[١٠] تلک

---

١. انّه يجب. خ ل. ح.
٢. المشاركة. ن.
٣. الّا يرجع. ق.
٤. أو بواسطة. ر. ق.
٥. جزئه. ر. ق.
٦. اذ هو ضروری. ر. ق.
٧. الزيادة فی. ح.
٨. سلسلة. ح.
٩. المعلول الاخير من السلسلة.
١٠. ممّا فوقه و هكذا، فمجموع. ح.

السّلاسل يكون علّة للمجموع بهذا المعنى.

فإن نقل الكلام إلى علل تلك السّلاسل لكونها ممكنة فنقول: هى مجموع مجموعات السّلاسل الّتى فى جميع السّلاسل الموجودة فى السّلسلة فى جميع[١] المراتب الغير المتناهية. فهناک سلاسل غير متناهية، ثم فى كلّ منها سلاسل غير متناهية و هكذا، فجميع تلک السّلاسل الغير المتناهية مراراً غير متناهية هو العلة التامّة لتلک السّلسلة الجامعة لجميع[٢] ما يتوقّف عليه تلک السّلسلة قريبا و بعيدا و ذلک الجميع بعينه[٣] هو جميع السلاسل التى يشتمل ما[٤] فوق المعلول الاخير عليها بحيث لايشذّ منها شيء[٥] فالعلّة التامّة أعنى جميع ما يؤثّر فى السّلسلة قريبا و بعيدا هو ما فوق المعلول الأخير كما قلنا.

و نقول أيضا: انّ سلسلة الموجودات بأسرها من الواجب و الممکن لايمكن أن يكون المؤثّر التامّ القريب فيها الواجب ضرورة أنّه مؤثّر قريب فى واحد منها فقط. فامّا أن يكون هو* ما فوق المعلول الأخير برتبة سلسلة [واحدة][٦] و لا يكون اشتراکٌ ما فيها[٧] من السّلاسل فى التأثير القريب فى الآحاد الآخر منافيا لكونه مؤثرا تامّا فيكون المراد بنفى الاشتراک نفى اشتراک ما هو خارج عنه، أو يكون جميع تلک السلاسل بأسرها، و كلّ من الوجهين جار فى السّلسلة الغير المتناهية بلا فرق، فاختر لنفسک ما يحلو، فإنّ ما نقول به ههنا نقول به هناک.

و أنت ممّا فصّلنا لک خبير بأنّ الحق هو الثانى، و النظر السّابق لايأتى[٨] على هذا و هو يحقّ الحقّ و يهدى السّبيل.

و اعلم ان الشريف العلّامة قدّس سرّه** قرر البرهان فى حواشى شرح حكمة العين بوجه

---

١. التى هى جميع السلاسل الموجودة فى جميع. ر.
٢. التى هى مجموع. ر.
٣. و ذلک الجميع هو بعينه جميع السلاسل. ن.
٤. يشتمل جميع. ق. ن.
٥. لايشذّ شيء منها. ح. ر. ق.

*. قوله فأمّا يكون هو. الضمير راجع الى المؤثر التامّ، و اسم لكان و خبرها، ما فوق المعلول و قوله سلسلة واحدة حال لقوله ما فوق المعلول الأخير.

٦. الزيادة فى. د.
٧. اشتراک ما قبلها. ر.
٨. لايتأتّى. ح. د. ق.

**. الشريف العلامة هو على بن محمد بن على الجرجانى فيلسوف متكلم من كبار علماء ايران ولد فى قرب استرآباد و درس

←

مفصّل و بذل فيه الجهود[١] و وصفه بأنّه ينكشف به المقصود، ولا يتأتى عليه شيء من الشّبه الموردة[٢] و نحن نورده مع ما يورد عليه[٣] بتوفيق الله تعالى خالق السّمع و أنت شهيد تجد الحق الذى ليس عنه محيد: قال لا شكّ فى وجود ممكنات متعدّدة[٤] و كلّ واحد منها محتاج الى علّة فاعليّة موجودة مستجمعة لجميع ما يتوقف عليه المعلول، فاذا اعتبرنا الممكنات بأسرها جملة واعتبرنا لكلّ واحد منها العلّة الفاعلية المستجمعة مع قطع النظر عن أنّ شيئا من هذه العلل الفاعلية من أفراد الممكنات أولا، بل أخذنا العلل الفاعلية الموصوفة بالاستجماع الّتى هى بازاء الممكنات فلا خفاء فى أنّ هذه العلل الفاعلية المستجمعة هى علّة فاعلية مستجمعة لجملة الممكنات فكما أنّ كلّ واحد من الممكنات محتاج الى واحد من العلل، كذلك مجموع الممكنات محتاج الى مجموع العلل، و ذلک ممّا لا يتوقف فيه العقل الصريح، بل يحكم به بديهة، و اذا تمهّد هذا فنقول:

اذا اعتبرنا العلل الفاعلية المستجمعة للأمور المعتبرة جملة واحدة، و أخذنا الممكنات جميعاً[٥] جملة أخرىٰ و نسبنا الجملة الثانية الى الأولى فلا يخلو إمّا أن يكون فى الجملة الأولى أمر خارج عن الجملة الثانية أو، لا و على الثانى امّا أن يكون الجملة الاولى تمام العلّة الثانية، فيلزم كون الشىء علة لنفسه و هو قطعى[٦] الاستحالة، أو بعضها، فيكون بعض من الجملة الثانية علة أيضا لجميعها و هو محال أمّا اوّلا فلأنّ العلّة التامّة لايتوقف المعلول على ما هو خارج عنها، و الجملة الثانية موقوفة البتة على الخارج من ذلک البعض و هو البعض الآخر.

أقول: إن أريد بالعلّة الفاعلية المستجمعة، الفاعل مع جميع شرايط التأثير، فهو ليس بعلّة تامّة

←

فى شيراز و لمّا دخلها امير تيمور ذهب الى سمرقند و بعد موت تيمور عاد اليها و اقام فيها الى أن توفى فى سنة ٨١٦ هـ. ق له مصنفات اشهرها، شرح المواقف، و حاشيته على التجريد للمحقق الطوسى و شرح حكمة العين للعلامة شمس‌الدّين محمد بن مبارک شاه بخارى الملقب بـ «ميرک بخارى» المتوفى اواخر قرن الثامن الهجرى.

١. المجهود. ح. ر. ق.
٢. الواردة. ن.
٣. مع ما يرد عليه. ح. ر؛ مع ما عليه. ق.
. المحيد: الميل و العدول.
٤. الممكنات المتعدّدة. ر.
٥. بأجمعها. ن.
٦. بيّن.

فلا ينافيه احتياج المعلول الى بقيّة الأجزاء لجواز أن لا يكون[١] من شرايط التأثير فلا يصح قوله فيكون بعض من الجملة الثانية الخ.

و إن أريد[٢] به الفاعل مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سواء كان شرطا للتأثير أو، لا كما هو ظاهر العبارة فهو العلّة التامّة، و حينئذ نختار كونها تمام الجملة الثانية قوله فيلزم كون الشيء علّة لنفسه و هو قطعى الاستحالة، قلنا: العلّة التامّة لاتقدّم لها على المعلول، كما قرّره فى غير هذا الكتاب فيجوز أن يكون عينه[٣] كما قرّره.

و العجب أنّه أورد هذا المنع فى سائر كتبه و لذلک[٤] عدل عن العلّة التامّة الى الفاعل المستقلّ ثم يقول هاهنا: أنّه لايجوز ان يكون عينه لأنّه يلزم أن يكون الشيء علّة تامّة لنفسه و هو قطعى الاستحالة، و ليت شعرى كيف منع القطعى فى سائر كتبه، و هل هذا الّا كرّمنه على ما فرّ منه[٥].

قال: و أمّا ثانيا فلأنّ أىّ بعض يفرض فانّه معلول جزماً، و علته اولى بأن تكون علّة تامّة لأنّها تحصّل أفراد اكثر ضرورة أنّ ما هو بتأثير ذلک البعض فلعلّته فيه مدخل، ولها فى نفس ذلک البعض تأثير أيضا بخلافه اذ لا تأثير له فى نفسه.

أقول قد مرّ الكلام عليه مبسوطا، فلا نعيده، ثم إنّ هذا اعجب ممّا مرّ فأنّ اكثرية التأثير لايقتضى الاولوية بالعلّة[٦] التامّة، ألاترى أنّ سلسلة المعلول الأخير الى الواجب علّته التّامّة إمّا نفسها[٧] مع أنّه لاتأثير لها أصلا اذ الشيء لا يؤثر فى نفسه، و إمّا ما فوقها الى الواجب مع أنّ الواجب اكثر تأثيرا منه.

قال و على الاول أعنى ان يكون فى الجملة الاولى أمر خارج عن الجملة الثانية، فإمّا أن يكون ذلک الأمر معتبرا فى العلل الفاعليه أو فى الأمور المعتبرة معها. و على الثانى العلل الفاعلية إمّا

---

١. و فى بعض النسخ بدل «لجواز ان لايكون» جاء «لأنّها ليست».

٢. و إن أراد. د.

٣. غيره. د.

٤. و كذلک. ح.

٥. فى نسخة ج بعد عبارة «الى الفاعل المستقل» هكذا جاء: و هل هذا الّا كرّ على ما فرّ منه و قال هاهنا انه لايجوز أن يكون عينه لأنه يلزم أن يكون الشيء علّة تامّة لنفسه و هو قطعى الاستحالة و ليت شعرى كيف منع القطعى فى سائر الكتب قال و أمّا ثانيا.

٦. بالعلّية. ح. ر.

٧. إمّا بنفسه. د. ق.

نفس الجملة الثانية أو بعضها، اذ الفرض أنّ العلل الفاعلية لم يعتبر فيها زائد خارج عن الجملة الثانية فعلى الأوّل يلزم أن يكون نفس الشیء مع غيره علة تامّة لها و هذا أفحش من علّيته لنفسه اذ اللّازم حينئذ تقدّمه على نفسه بمرتبتين.

أقول: هذا أيضا ممنوع بناء على ما قرّره من عدم وجوب تقدّم العلّة التامّة و جواز كونها عين المعلول، بل اللّازم من هذا الشقّ تقدم الشیء على نفسه بمرتبة بناء على ذلک، و العجب أنّه استدلّ فی بعض كتبه على عدم تقدّمها بعين ما ذكره هاهنا.

قال: و على الثانی يلزم أن يكون بعض الجملة الثانية مع أمر خارج علّة تامّة لها، و استحالته يظهر بالوجهين السابقين.

أقول: تقرير الوجه الأول هاهنا انّ العلة التامّة علّة لايتوقف المعلول على أمر خارج عنها و المعلول هاهنا يتوقف على بقيّة الأجزاء و هی خارج عن ذلک البعض الّذی هو العلّة الفاعلية مع الأمر الخارج و فيه نظر، لأنّ اللّازم من كون العلة الفاعلية بعض الأجزاء، عدم دخول بقيّة الأجزاء فی العلل الفاعلية، ولا يلزم منه عدم دخولها فی العلّة التامّة فاعرفه.

و أمّا الوجه الثانی ففيه ما سبقه، قال: و على الأوّل أعنی ان يكون الأمر الزائد معتبرا فی العلل الفاعلية فإمّا أن يكون عين علّة فاعلية منها أو جزئها و على التقديرين يكون موجودا ضرورة أنّ الفاعل المؤثر فی الموجود و أجزائه يكون موجودا، و ذلک الأمر الزائد الموجود الخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكنا و إلّا لم يكن خارجا عنها ولا ممتنعا لأنّه موجود فتعين أن يكون واجبا لذاته، و يمكن أن ينسب الجملة الثانية الى العلل الفاعلية و يساق الكلام الى آخره.

أقول: لاينافی[1] هاهنا ابطال الجزئية بشیء من الوجهين امّا الأوّل فظاهر، لأنّ العلل الفاعلية لايلزم أن لايحتاج المعلول الى ماعداها، اذ احتياج المعلول الى الأجزاء [و شرايط التأثير مثلا][2] لاينافی كون العلّة[3] الفاعلية علّة فاعلية.

و أمّا الوجه الثانی فالكلام عليه هاهنا كالكلام عليه هناک، فإنّ حديث الاولوية قد عرفت ما فيه و عرفت أيضا انّ الفاعل للمجموع[4] مجموع فواعل الآحاد، و كلّ واحد من الآحاد معلول

---

١. لايتأتی. ع.
٢. الزيادة فی. ح. ق.
٣. العلل. خ ل. ن.
٤. فاعل المجموع. ر. ن.

للسّلسلة المبتدئة ممّا فوقه بمرتبة، فمجموع تلك السّلاسل يكون علّة فاعلية لمجموع الآحاد، و ليس لهذا المجموع مشارک فی التأثیر القریب فی جمیع تلک الآحاد فضلا عن أن یکون اولیٰ.

و یمکن أن یوجه[۱] کلامه قدّس سرّه بما یندفع عنه بعض الخلل و إن کان بعیدا بحسب اللفظ بأن یقال مراده بالعلة التامّة هاهنا مجموع العلل الفاعلیة مع جمیع ما یتوقف علیه التأثیر فی المعلول لاجمیع ما یتوقف علیه المعلول[۲] کما هو ظاهر عبارته بل صریحه ولا شکّ أنّ العلّة التامّة بهذا المعنی مقدّم[۳] علی المعلول و مراده من العلل[٤] الفاعلیة المذکورة فیما بعد حیث قال: و یمکن أن ینسب الجملة الثانیة الی العلل الفاعلیة هو العلل الفاعلیة بدون اعتبار الشرائط، و حینئذ یستقیم الحکم بتقدّم العلّة التامّة و ما یتفرّع علیه، و یبقی المنع فی إبطال الشقّ[٥] الجزئیة سواء ردّد فی العلل الفاعلیة المستقلّه کما فی الترديد[٦] الأوّل، أو فی العلل الفاعلیة مع قطع النظر عن الشرائط کما فی التقریر الثانی، و هذا و إن کان بعید جدّا عن لفظه، ذکرناه احترازا عن أن یخطر ببال القاصرین فیتبجّحون[۷] ظنّا منهم أنّهم ظفروا بما لم یظهر لغیرهم، کما شاهدنا نظائره.

فذلکة

اذا أحطت بجوانب المقال، و کشفتَ حجاب الخفاء عن جلیّة الحال، لاح لک أنّ الحاصل من جمیع تلک الأنظار و الأبحاث انّ الترديد سواء وقع فی العلّة التامّة أو الفاعلیة المستقلّة، فکونها عین المعلول باطل* [لو ثبت أنّ الفاعل المستقلّ لایمکن کونه جزء من المعلول][۸] فکونها خارجة عن المعلول[۹] یستلزم المطلوب، لکن الشأن کلّه فی ابطال شقّ الجزئیة، سواء کان الترديد فی العلة التامّة أو الفاعلیة المستقلّة لما عرفت من أنّ العلّة التامّة للمجموع بهذا المعنی هو حاصل جمیع علّة کلّ واحد واحد، ولا شکّ انّ علة کلّ واحد هو السلسلة المتبدئة ممّا فوقها بلا واسطة،

---

۱. توجیه. ر.

۲. مع جمیع ما یتوقف علیه المعلول. ق.

۳. یتقدّم. د. ح.

٤. العلّة. ح.

٥. شق. ق

٦. التقریر. خ ل.

۷. یتبجّحُون: أی یفتخرون اصله بجح بتقدیم الجیم علی الحاء.

*. اذ حینئذ لو کانت العلة التامّة عین المعلول لکان الفاعل المستقل جزء من المعلول، و الکلام علی تقدیر امتناع ذلک، وقد علمت ان امتناع کون العلة التامّة عین المعلول انّما هو فی الممکنات الصرفة. منه

۸. لیس فی نسخة. ح.

۹. خارجة عنها. ح. ق.

فيكون مجموع تلك السّلاسل علة تامّة للمجموع ولا يرد ما يوهم[١] من احتياج المجموع الى المعلول الأخير، لما تحققت من أنّ علّة المجموع بهذا المعنى هو مجموع علل الآحاد، و لمّا لم يكن المعلول الأخير علّة لشيء من الآحاد فلا مدخل له فى عدّ[٢] مجموع عللها، و فيه النظر السابق[*]، واللّه سبحانه اعلم.

و قرّره بعضهم بوجه آخر و هو أنّ المؤثر التامّ القريب فى كلّ مجموع هو جميع أجزائه، لأنّ المؤثر التامّ هو ما يتقدّم[٣] على المعلول بالذات و يمتنع انفكاكه عنه وجودا و عدماً، و جميع الاجزاء بالنسبة الى المجموع كذلك فيكون علّة تامّة قريبة له، و اذا تقرر ذلک.

فنقول: السّلسلة الموجودة الغير المتناهية مفتقرة الى علّة تامّة، لكونها ممكنة من حيث المجموع و من حيث الأجزاء جميعا، و علّتها التامّة القريبة هى أجزائها بأسرها، لما تقدّم من معنى المؤثر التامّ القريب و هى أيضا ممكنة مفتقرة الى علة تامّة كذلک و علّتها[٤] إمّا نفسها[٥] أو بعض أجزائها أو خارج عنها. و الأولى محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، و كذا الثانى لما تقرّر من أنّ العلّة التامّة القريبه لكلّ مجموع هو جميع أجزائه و كذا الثالث لأنّ كلّ واحد واحد منها مستند الى علّته التامّة القريبه الموجودة فى السلسلة، فلو استند شيء منها الى أمر خارج لزم توارد علّتين مستقلّتين فى مرتبة [واحدة][٦] على معلول واحد و هو محال، و يلزم من فساد الاقسام كلّها امتناع وجود السّلسلة المفروضة لاستلزامها الخلف[٧] المذكور و هو وجوب استنادها الى علّة مع امتناع الاستناد إليها.

و لما أورد عليه النقض بالجزء الأخير فانّه متقدّم بالذات، و يمتنع تخلّف المعلول عنه مع أنّه ليس مؤثرا تامّا، و أنّ الآحاد بأسرها عين المعلول فلا يكون مؤثرا فيها، ثم إن جاز كون المؤثر فى المجموع عينه فلِمَ لايجوز أن يكون علّة الآحاد بالأسر أيضا عينها.

---

١. ما يتوهم. ح. ق.

٢. فى عدد. ق.

*. و هو انّ المجموع بهذا المعنى موجود لأنّ انتفاءه إنما يكون بانتفاء بعض آحاده، و هى بأسرها موجودة و هو مغاير لكلّ واحد، فكلّ واحد داخل فيه، فيكون جزء من العلّة التامّة، ولا يكون المعلول الأخير خارجا عن علته التامّة، و هذا النظر مخصوص بسبق العلّة التامّة كما تقدم. منه

٣. مقدّم. ق.

٤. و علّتها كذلک. ر.

٥. و علته التامّة إمّا نفسها. ق.

٦. الزيادة فى. ر. ق. ن.

٧. الفساد. ع. ق.

فأجاب عن الاول بأنّ المراد امتناع تخلّف المعلول عنه بالنظر الى ذاته، و الجزء الأخير لايمتنع التخلف عنه بالنظر الى ذاته بل لاستلزامه سائر الأجزاء من حيث أنّه أخيرها[١] و عن الثانى، بأنّ كلّ جزء من الأجزاء متقدّم بالذات على المجموع، و المتقدّمات بالأسر لاتكون نفس المتأخر، و المركب من الواجب آحادها بالاسر واجب[٢] و المجموع ممكن، ثمّ لو كان جميع الأجزاء عين المعلول، فالّذين قسّموا العلل الى مادية و صورية كيف ساغ لهم أن يعدّوا[٣] المعلول فى أقسام العلل.

و ملخص هذا الوجه أنّ سلسلة الممكنات الغير المتناهية لها علّة هى الآحاد بالأسر، و هى مغايرة للمجموع لكن الآحاد بالأسر لايكون لها علة، اذ لو كانت لكانت إمّا نفس الآحاد بالأسر أو جزء منها[٤] و هو محال أو خارجا عنه[٥] و هو أيضا محال لأنّ الخارج لو كان علّة الآحاد، بالأسر لم يكن شيء من الآحاد معلولا لغيره، و قد فرض الآحاد بالأسر مستندة الى عللها الموجودة فى السلسلة و هذا خلف.

أقول: و أنت خبير بحاله ممّا سلف اذ لا يشتبه عليك انّ المقدّمات بالأسر لايلزم أن يكون متقدّما كما مرّ، و كذا مجموع الواجبات بالأسر لايكون واجبا، و تقسيم العلل إلى المادية و الصورية [لا ينافى كون مجموع المادة و الصورة على النحو المعيّن عين المعلول][٦]، على أنّ التقسيم ليس الى [مجموع][٧] المادّة و الصورة بل الى كلّ منهما كما مرّ.

فإن قلت: المجموع الذى لايعتبر فيه الهيئة الاجتماعية يكون مركبا لا محالة و كل واحد من الآحاد علّة مادية له، فكيف يكون جميع العلل المادية عين المعلول.

قلت: كون كلّ منها، علّة مادية و مقدّما لاينافى كون الكلّ المجموعى عينا لعدم اعتبارالصورة فيه. و نقول بقول فصل: لاشكّ انّ لنا أن نعتبر آحادًا من غير ملاحظة الهيئة معها و نحكم عليها بحكم واحد، مثل أن نقول «الاثنان زوج أوّل» ولا شكّ أنّ حقيقته ليس إلّا هذا الواحد و ذلک الواحد، فكيف يتوهم كون الواحدين فاعلة له، فتوجّه فانّه ظاهر، و هذا الوجه لمحقق الطوسى، و

---

١. أجزائها. ق.
٢. الواجبات. ح. د؛ آحادها واجب بالأسر. ر.
٣. أن يوردوا. ح. ق.
٤. أو جزؤها. ح. ق.
٥. أو خارجة عنها. ح.
٦. ليس فى نسخة ق.
٧. الزياده فى نسخة. ح. ر. ق.

اعترض عليه الكاتبی* بمنع المقدمة القائلة بأنّ علّة المجموع هی الآحاد بالأسر مستندا بأنّها عينه فأجاب عنه المحقق بالدليلين المذكورين، و لم يقدر الكاتبی علی الجواب الجلیّ عنهما فاستمرّ النزاع بينهما و تداول الكلام من الجانبين من غير فصل[١] ولا خلل فی هذا الوجه الّا فی هذه المقدّمة اذ دون اثباتها خرط القتاد.

الطريق الثانی

لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتاج مجموعها بحيث لايشذّ عنها شیء من آحادها الی موجد مستقلّ فی الايجاد بأن لايستند وجود شیء من أجزائه الّا اليه أو الی ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكلّ ابتداء أو بوسط[٢] هو منه أيضا و ذلک الموجد يلزم أن يكون ارتفاع الكلّ بالكلية بأن لايوجد الكلّ ولا شیء من أجزائه أصلا ممتنعا[٣] بالنظر الی وجوده، اذ العلّة ما لم يجب وجود المعلول عنها لم يوجده و يلزم منه امتناع عدمه من أجلها[٤] بحيث لايمكن أن يتطرق اليه العدم أصلا بوجه من الوجوه، فيكون جميع الاجزاء ممتنع العدم بالنظر اليه، لأنّ عدم كلّ جزء مستلزم لعدم[٥] المجموع و الشیء الذی به يكون جميع تلک الآحاد كذلک يكون خارجا عن المجموع لانفسه ولاد اخلافيه، لأنّ عدم شیء منها[٦] ليس ممتنعا بالنظر الی ذاته، و إلّا لكان واجبا لذاته، و الخارج عن مجموع[٧] الممكنات يكون واجبا، فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة، كان الواجب موجودا و هو خلف مع أنّه مطلوبنا.

أقول: هذا قريب من الطريق الأوّل، و فيه ما فيه، لأنا لا نسلّم احتياج المجموع الی موجد مستقلّ بالمعنی المذكور، بل نقول يحتاج الی موجد مستقلّ بالمعنی الأعمّ من ذلک و هو أن لايستند

---

*. الكاتبی هو نجم‌الدّين علی بن عمر القزوينی الشافعی و يقال له دبيران من تلامذة المحقق الطوسی [٦٠٠ ـ ٦٧٥] من مصنفاته الشمسيّة فی المنطق، و حكمة العين فی الالهيات و الطبيعيات، و المفصّل فی شرح المحصّل و جامع الدقائق فی كشف الحقائق، فی المنطق.

١. فيصل. ح. د. ن.

٢. بواسطة. ح. ق.

٣. قوله ممتنعا. خبر أن يكون.

٤. لأجلها. ح.

٥. يستلزم عدم. ح. ر. ق.

٦. منهما. ح. ر.

٧. جميع. ح. ق.

امتناع عدم شیء من الآحاد [بهذا المعنی][1] الّا الیه أو الی ما هو صادر عنه أو إلی ما هو جزؤه، فحینئذ نقول لانسلّم أنّ العلّة [المستقلّة][2] الّتی بها یمتنع عدم المعلول خارج[3] عنه.

قوله: و الّا لکانت نفسه أو داخلا فیه. قلنا: نختار الثانی و نمنع کونه واجبا لذاته، و انّما یلزم لو لم یحتج هو الی علّة بها یمتنع بالمعنی المذکور بأن لایستند وجود شیء منها الّا الیه[4] أو الی أجزائه أو إلی ما هو مستند الیه، و کونه سببا لامتناع عدم المعلول، لاینافی ان یکون له أیضا سبب به یمتنع عدمه، ولو تمّ ذلک[5] لکفی فی اثبات المطلوب، و لغی باقی المقدمات، فیقال لابدّ من علّة بها یجب وجود المعلول أو یمتنع عدمه، لکن هذا فی الفرض المذکور محال اذ لا شیء یجب وجوده أو یمتنع عدمه علی هذا الفرض، ثمّ العجب ممّن یأخذ هاهنا المقدمة القائلة بأنّ ما یمتنع عدمه بالنظر الی ذاته واجب الوجود ضرورة مع تجویزه[6] کون العلة التامة فی الممکنات نفس المعلول، و الملخص انّ علّته التی بها یمتنع عدمه هو مجموع السّلاسل الداخلة فیه، کما مرّ فی الطریق الأوّل.

الطریق الثالث

لولم یوجد واجب لذاته لم یوجد واجب لغیره فلا یوجد موجود أصلا، أما الأول فلأنه لو لم یوجد الواجب لانحصرت الموجودات فی الممکنات ولا شکّ انّ ارتفاعها بأسرها لیس ممتنعا بالذات، لأنّها بأسرها ممکنة ولا بغیرها لما سبق من انّ الغیر الّذی به یمتنع رفع الجمیع بالکلیة لابدّ ان یکون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته و المفروض عدمه.

و أمّا الثانی و هو أنّه اذا لم یوجد واجب لذاته ولا بغیره[7] لم یوجد موجود أصلا لأن ما لم یجب لم یوجد [موجود أصلا] علی ما بیّن فی الأمور العامّة.

أقول: قد أحال فی بطلان شقّ الوجوب بالغیر الی ما سبق فی الطریق الثانی، فإنّهما متقاربان و

---

۱. الزیادة فی نسخة. ق.
۲. الزیادة فی نسخة. ح.
۳. غیر خارج. ح.
٤. الّا لذاته. ح. ق.
٥. و فی نسخة «ح» العبارة هکذا: یمتنع عدمه و کونه سببا لامتناع عدم المعلول لاینافی أن یکون له ایضا سبب به یمتنع عدمه بالمعنی المذکور بأن لایستند وجود شیء منها الا الیه لذاته أو الی اجزائه أو الی ما هو مستندالیه و لو تم الخ.
٦. مع تجویز. ح.
۷. ولا لغیره.

لم يزد هناک علی أن قال لو وجب بجزئه[١] لزم ان يکون ذلک الجزء واجبا، ولا يخفی أنّه إنّما يلزم لو ثبت انّ ما يجب به وجود الغير يجب[٢] أن يکون واجبا و لم يتبيّن، فتلک المقدمة غير مثبتة هناک فالحوالة غير صحيحة، و الکلام فی الموضعين غير تامّ لاحتياجه الی هذه المقدمة التی ليست بيّنة ولا مبيّنة.

والوجه فی بيان تلک المقدمة أن يقال: ما يجب به وجود الغير لو کان ممکنا لم يمتنع ارتفاعهما معاً، اذ لو امتنع فإمّا لذاته و هو خلف و إمّا لعلّته و قد فرضت معدومة و لا يلزم منه محال، لأنّ انتفاء کلّ معلول فرض مع انتفاء علّته.

و تحقيقه انّ استحالة عدم المعلول إمّا لذات العلّة بأن يمتنع عدمه لذاته أو بشرط وجود العلّة فإنّ عدم المعلول مع وجود علّته محال، والأول مفقود هاهنا لامکان العلّة و کذا الثانی لأنّ الفرض عدم العّة و المعلول معاً، و السرّ فی ذلک انّ الوجوب[٣] بالغير فی قوة الشرطية بمعنی أنّه لو وجد ذلک الغير وجد[٤] فوجوب ذلک الغير بمنزلة وضع المقدم، فاذا کان وجود کلّ واحد واجبا بالغير غير منته الی واجب لذاته کان بمنزلة شرطيات غير متناهية و غير منته. الی وضع مقدم، فلا يلزم وجوب شیء منها. فعليک بالتأمل الصّادق و التوجه اللائق فإنّه ربما يدقّ عن مدارک القاصرين.

و تقرير البرهان حينئذ أن يقال لو انحصر الموجود فی الممکنات لم يمتنع عدم شیء منها ولا جميعها، لأنّا اذا فرضنا ارتفاع تلک السّلسلة بأسرها لم يلزم منه محال أصلا لأنّ امتناع عدم کلّ منها انما يکون[٥] لامتناع عدم الجزء الذی فوقه. فالمحال هاهنا عدم شیء منها مع وجود ما فوقه و لمّا لم يکن شیء ممّا فوقه ممتنع العدم لذاته، فاذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه محال أصلا لا بالنظر الی ذاته لامکانه ولا بالنظر الی علله اذ هی أيضا ممکنة معدومة فی هذا الفرض. و الحاصل انّه لو انحصر الموجود فی الممکنات کان عدم کلّ من الآحاد مع بقاء ما فوقه ممتنعا، اذ يلزم حينئذ تخلف المعلول عن العلة، لکن عدم تلک الممکنات بالأسر لايکون ممتنعا، والشیء ما لم يمتنع عدمه

---

١. لجزئه. ر. ق.
٢. يلزم.
٣. الواجب. ح.
٤. لو وجد ذلک الغير لوجب وجود ذلک. د؛ لو وجد ذلک الغير وجب وجود المعلول. ق.
٥. کان. ق.

لم يوجد بالضرورة، فلا يكون السلسلة موجودة و قد فرضت و اذا حققت[١] ذلک علمت انّه اقوى الطرق الواقعة فى هذا المسلک و أوثقها[٢] ولا خفاء فى أنّه لاتفاوت بينه و بين الطريق الثانى الّا بتغيير امتناع العدم الى وجوب الوجود، فمن اتى بالثانى بعد العلم بالأول فقد انتحل واللّه الموفق لتحقيق الحق و بيده أزمّة الصدق.

الطريق الرابع

و هو أنّ الممكن بنفسه لايستقلّ بوجود ولا ايجاد أمّا الأول فظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن و أمّا الثانى فلأنّه فرع الوجود، ضرورة أنّ الشىء ما لم يوجَد لم يوجِد، فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم أن لايوجد شىء أصلا، لأنّ الممكن و إن كان متعدّدا، لا يستقلّ بالوجود و الايجاد و اذ لاوجود ولا ايجاد فلا موجود بذاته ولا بغيره[٣].

أقول: و يمكن أن يناقش فى المقدمة الأولى بأنّه إن كان المراد بعدم الاستقلال احتياجه الى الغير فسلّم ولا يستلزم المطلوب، لجواز أن يكون ذلک الغير ممكنا أيضا و هكذا. و إن أريد عدم استقلاله فى نوعه[٤] بمعنى أنّه محتاج[٥] الى ما لا يكون ممكنا فهو أول المسألة. هذا[٦] ولو أخذت المقدمة القائلة بأنّ ما لا يستغنى كلّ واحد من آحاده عن أمر خارج عنه، لايستغنى جميع آحاده عن أمر خارج عنه بديهة حسيّة لايبعد، لكنّه لايجدى فى المناظرة.

تذييل

ثمّ إنّهم بعد اثبات احتياج السلسلة المفروضة الى الواجب قالوا فى ابطال التسلسل: إنّ الواجب يكون طرفا للسّلسلة، لأنّه مرتبط بها و ليس فى وسطها و إلّا لكان معلولاً من جملة الممكنات و المرتبط بالسلسلة اذا لم يكن فى وسطها يكون طرفا لها بالضرورة، فتنتهى السلسلة عنده. و اعترض عليه بأنّه يجوز أن يكون علّة للجملة لا لآحادها، فيكون مرتبطا بالجملة الغير المتناهية،

---

١. و اذا تحققت. د. ن.
٢. و أقواها. خ ل. ح.
٣. لا بذاته و لا بغيره. ح. ر. ق.
٤. فى جنسه. خ ل. ر.
٥. لايحتاج. ح. ر.
٦. و هكذا بدل هذا. د. ق.

غير واقع فى نظامها فلا ينقطع بها السّلسلة.

و أجيب بوجهين الأوّل أنّه قد تبيّن انّ كلّ واحد من تلك السّلسلة ممتنع الحصول بدون ذلک الخارج فلا أقلّ من أن يكون موجدا لواحد منها ابتداء فيكون واقعا فى نظام السّلسلة، كذا قيل فتأمّل فيه و فى أنّه لم لا يجوز أن يكون علّة كلّ واحد منها الواجب مع ما فوقه، فلا يكون طرفاً للسّلسلة بل مأخوذاً مع بعض السّلسلة فى علّة كلّ منها.

و الثانى أنّه يجب كون ذلک الخارج علّة لبعض الآحاد و إلّا لتحقق كلّ من الآحاد بموجده الواقع فى السّلسلة فيحصل المجموع بدونه، و اذا كان علّة لبعض تلک الآحاد لزم تـوارد عـلّتين مستقلّتين على معلول واحد، لأنّ ذلک البعض له علّة موجبه[1] فى السّلسلة فرضا، فثبت انّ كون العلّة أمرا خارجا عنها محال أيضا، كما انّ كونها نفسها أو جزءها محال فـبطل التسـلسل و هـو المطلوب.

أقول: هذا طريق أخر مؤدّ الى إبطال السّلسلة الغير المتناهية لافتقارها الى علّة و امتناع كون شىء و ما علّة لها، ولا دلالة فيه بمجرده على لزوم الانقطاع عندالواجب إلّا بأن يضمّ الى ذلک أنّه اذا بطل التسلسل فكلّ سلسلة موجودة تكون متناهية و يكون مقطعها الواجب اذ الممكن لايكون مقطعا لها لافتقاده الى علّة، و فيه النظر السابق.

لايقال: قد فرض انّ لكلّ واحد من آحاد السّلسلة علّة مستقلّة فى تلک السّلسلة فلا يجوز كون الواجب مع ما فوقه علّة مستقلّة له لأنّه خلاف المفروض.

لأنّا نقول: حينئذ يبطل التسلسل فى العلل المستقلّة فقط ولا يبطل التسلسل فى العـلل الغـير المستقلّة كما فى الصورة المفروضة فى النظر فتفكّر، و يمكن أن يقال فى ذلک المطلب: اذا ثبت احتياج السّلسلة الى الواجب فإمّا أن لايكون علّة لواحد منها فيستغنى عنه أو يكون علّة لواحد مـنها، ولابدّ أن يكون معيّنا فعنده ينقطع[2] السلسلة لكن يرد على هذا التقرير[3] المنع المتقدّم، و هو أنّـه يجوز أن يكون الواجب جزء من علّة كلّ واحد من الآحاد[4]. و اذ قد فرغنا عن المسلک الاول،

---

١. موجودة. و. ن.   ٢. فينقطع عنده. ح. ر.

٣. التقدير. ر.

٤. من علة كلّ من الآحاد اذ يقال حينئذ لما ثبت امتناع السلسلة الغير المتناهية فيكون الممكن الموجود منتهيا الى الواجب إمّا ابتداء او بالأخرة و هو بعينه الانقطاع عندالواجب، يبقى الكلام فى امتناع السلسلة الغير المتناهية بناء على المنع المتقدم. ق

فقد حان أن نشرع فى المسلک الثانى مستمدّين من الله التوفيق انّه خير رفيق.

المقصد الثانى فى المسلک الثانى

لاشکّ فى وجود موجود، فإن كان واجبا فهو المطلوب، و إن كان ممكنا فلابدّ له من علّة، فإمّا أن ينتهى الى الواجب أو يلزم الدور أو التّسلسل و هما باطلان.

أمّا الأوّل فلاستلزامه تقدّم الشىء على نفسه و تأخّره عن نفسه و هما محالان بالبديهة.

و أمّا الثانى ففيه طرق:

الطريق الأول ـ برهان التطبيق

و هو أنّه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية، فيفرض من معلول معيّن بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية و من الّذى فوقه أخرى الى غير النهاية[١] ثمّ نطبق الجملتين من مبدأيه بأن نفرض الأول من الثانية بازاء الأول من الاولى و الثانى بازاء الثانى و هكذا. فإن كان بازاء كلّ من الاولى واحد من الثانية لزم تساوى الكلّ و الجزء و هو محال، و إن لم يكن فقد وجد فى الاولى جزء لايوجد بازائه جزء من الثانية، فيتناهى الناقصة أوّلا و يلزم منه تناهى الزائدة أيضا، لأنّ زيادتها بقدر متناه و هو قدر ما بين المبدأين، و الزائد على المتناهى بقدر متناه، متناه، فيلزم انقطاع السّلسلتين و قد فرضناهما غير متناهيتين و هذا خلف، و اعترض عليه من وجهين.

الوجه الأول ـ انّ البرهان جار فى الحوادث اليوميّة و النفوس الناطقة بل فى مراتب الأعداد فيلزم تناهيها بعين الدليل و هو باطل، أمّا الأوّلان فعندهم و أمّا الثالث فبديهة، و هذا الاعتراض غير وارد على مذهب المتكلمين، فانّهم قالوا[٢] بتناهى الحوادث و النفوس الناطقة، و أمّا النقض بمراتب الأعداد فيعتذرون عنه بأنّه موهوم محض اذ لم يضبطها وجود أصلا. فينقطع بانقطاع التوهم، فلا يجرى فيه التطبيق بخلاف الحوادث فإنّها و إن لم يجتمع فى الوجود فقد جمعها[٣] الوجود الخارجى فليس موهوما محضا فتأمّل فيه.

و أمّا الحكماء فيحتجّون فى الجواب الى أنّ التطبيق انّما يجرى فى الأمور الموجودة معا المترتبة

---

١. و هو الذى فوقه أخرى غير متناهية أيضا. ر.   ٢. يقولون. ح. ر.

٣. ضبطها. ر. ق.

ترتيبا[١] طبيعياً أو وضعياً، اذ الأمور المعدومة فی الخارج مطلقا لاوجود لآحادها الاّ فی الذهن، ولا يوجد فيه الأمور الغير المتناهية مفصّلا حتی يجری فيه التطبيق، و الأمور المتعاقبه فی الوجود أيضا كذلک اذ لاوجود للسّلسلة الغير المتناهية منها أصله، لا فی الخارج ولا فی الذهن مفصّلا، و المجتمعه الغير المترتّبة لايجری فيها التطبيق أيضا، لجواز أن يقع آحاد كثيرة من إحداهما بازاء واحد من الأخری اذ ليس لها نظام حتی يستلزم تطبيق المبدأ علی المبدأ انطباق الباقی علی الباقی علی الترتيب، فلابدّ فی التطبيق هاهنا من أن يلاحظ العقل كلّ واحد بازاء واحد، لكن العقل لايقدر علی استحضار مالانهاية له مفصّلا لادفعة ولا فی زمان متناه، فلا يتصور التطبيق بين السلسلتين بأسرهما، بل ينقطع بانقطاع الملاحظة، و استوضحوا ذلک بتوهّم التطبيق بين حبلين ممتدين علی الاستواء، و بين أعداد الحصیٰ، اذ يكفی فی التطبيق فی الاولين تطبيق طرفيهما[٢] اذ يلزم من ذلک وقوع كلّ جزء من أحدهما علی جزء من الآخر علی الترتيب، ولايكفی فی أعداد الحصیٰ بل لابدّ من إفراز كلّ جزء بإزاء مقابله، هذا ما ذكروه.

أقول: و لقائل أن يقول لايخلو امّا أن يتوقف التطبيق علی ملاحظة الآحاد مفصّلا، أو يكفی ملاحظتها مجملا، و علی الأول لايمكن التطبيق فی المترتّبة أيضا وعلی الثانی يجری فی غير المترتبة[٣] أيضا، فإنّا نعلم أنّه لايخلو من أن يكون فی الجملة الزائدة ما لايكون بازائه شیء من الناقصة، أولا، و علی الاول يلزم الانقطاع و علی الثانی التساوی، و وجه التفصّی عنه علی ما سنح للخاطر أنّه يمكن فی غير المترتّبة[٤] أن نختار الثانی و نمنع لزوم التساوی لأنّ الزيادة ربما يكون فی الأوساط. و أمّا فی المرتبة[٥] اذا طبق الطرف علی الطرف فلا زيادة فی جانب التناهی للانطباق، ولا فی الأوساط لاتساق الآحاد فلولم يكن فی الجانب الاخر لزم التساوی قطعا.

و توضيحه ـ انّ الجملتين لاشکّ فی زيادة احداهما علی الأخری فی جهة التناهی و فی التطبيق ينتقل تلک الزيادة الی الجهة الأخری فيلزم الانقطاع، و لمّا لم يكن لغير المترتبه اتساق نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلک الزيادة الی الجهة الأخری فيلزم الانقطاع.

---

١. ترتبا. ر. ق.

٢. طرفها. ح.

٣. المرتبة. ق.

٤. المرتبه. ق.

٥. المرتبة.

ثمّ أقول: الأمور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الأمور الغير المتناهية المترتبة، بيان ذلک انّ احاد تلک الامور ان کانت مترتبة فذاک و ان لم یکن آحادها مترتبة فلاشکّ انّ المجموع متوقف[۱] على المجموع اذا اسقط عنه واحد و ذلک المجموع متوقف عليه اذا اسقط عنه واحد[۲] و هلمّ جرّا فکلّ واحد من تلک المجموعات يتوقف على المجموع السابق و هکذا الى غير النهاية. فالأمور الغير المتناهية مطلقا يستلزم الأمور الغير المتناهية المترتبة فيجرى التطبيق بين المجموعات اذ هى أمور مترتبة موجودة فى الخارج على فرض وجود الأمور الغير المتناهية.

فإن قلت: اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهى المجموعات لانّها بمنزله الآحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهى آحاد المجموع الأول، کيف و کلّ من تلک المجموعات مشتمل على آحاد غير متناهية.

قلت: بل يلزم تناهى آحاد المجموع الأول ضرورة أنّه على فرض تناهى المجموعات تنتهى بعد إسقاط الآحاد المتناهية الّتى هى عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لايکون مجموع اقلّ منه و ذلک هو الاثنان فهو لايزيد على ذلک المجموع المتناهى الّا بقدر متناه هو عدّة المجموعات، فليتأمّل الفطن فى هذا المقام* فإنّا لم نبسط فيه الکلام سبراً لغور الأذهان العميقة و حرزا لدور الافکار الدقيقة. و تلخيص المقام.

إنّ فى اشتراط الترتب[۳] مامرّ مفصّلا، و اشتراط أصل الوجود تمام[٤] لأنّ البرهان إنّما يدلّ على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها، و السلسلة المعدومة الآحاد بأسرها غير موجودة و أمّا اشتراط الاجتماع فى الوجود فقد يقال: إنّ السّلسلة الغير المتناهية من الأمور الغير المجتمعه فى الوجود غير موجودة أصلا، لعدم اجتماع اجزائها فى الوجود. و البرهان انّما يدلّ على عدم وجودها،

---

۱. يتوقف. ح. ق.

۲. و ذلک المجموع متوقف عليه اذا اسقط عنه واحد آخر. ر.

*. يعنى بقى فى هذا المقام شیء فخفى يدرکه الاذکيا و هو انّ الجمل الغير المتناهية المترتّبة إنما يحصل بإسقاط الآحاد الغير المتناهية و إسقاطها موقوف على ملاحظتها و الوهم عاجز عنها.

. سبراً: أى امتحانا و اختبارا. يقال سبر الشیءَ أى اختبره و جرّبه.

۳. الترتيب. ح. ق.

٤. ان فى اشتراط الترتيب تمام بلاخلل لما مرّ مفصّلا و کذا اشتراط أصل الوجود تمام لأن البرهان. ق. سبراً: أى امتحانا و اختبارا. يقال سبر الشیءَ أى اختبره و جرّبه.

فلا منافاة بينها و بين مقتضى البرهان فيشترط الاجتماع و قيل: إنّها قد ضبطها وجود خارجى فيجرى فيه التطبيق.

و قد يقال: لا نسلّم انّ السّلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة، غاية الأمر أنّها غير موجودة فى زمان واحد[1] لكنّها موجودة فى جميع الأزمنة المتعاقبة الّتى هى أزمنة وجود جزء جزء فعليك بالتأمّل الصادق.

ثم قيل: انّ النفوس الناطقة فيها ترتّب باعتبار حدوثها، فيتمّ البرهان فيها، و أيضا نفس الابن يتوقف على بدنه المتوقف على نفس الأب المولّد لمادّة بدنه ففيها ترتّب بالطبع.

و أجيب عن الاول بوجهين.

الأوّل انّ ترتب حدوثها غير لازم لجواز أن يحدث جملة منها فى زمان و جملة أخرى اقلّ او اكثر فى زمان آخر.

و أقول: فيه نظر لأنّه على تقدير قدمها بالنوع و تعاقب أفرادها أزلا و أبدا كما هو مذهبهم يوجد لا محالة سلسلة منها غير متناهية مترتّبة فى الحدوث فيجرى البرهان فيها، ولا يضرّ مقارنة جملة اخرى لآحاد تلك السّلسلة.

الثانى انّها اذا أخذت مترتّبة بحسب أزمنة حدوثها لم يكن مجتمعة بهذا الاعتبار فلايكون مجتمعة الآحاد من تلك الحيثية.

و أقول: فيه نظر أيضا، لأنّ آحاد السّلسلة مجتمعة و لها ترتّب باعتبار ما، فيجرى فيه التطبيق، اذ يكفى فى التطبيق كونها ذا أوصاف يقتضى انطباق كلّ منها فى سلسلة على نظيره فى السلسلة الأخرى[2] على الاتساق، و هو حاصل هاهنا، فإنّا نقول: الجملة الموجودة منها اليوم مشتملة على الحادث فى اليوم و الحادث فى اليوم السابق عليه و هكذا فنأخذ من الحادث فى اليوم السابق جملة و نطبقها على الجملة المبتدئة من الحادث فى اليوم[3] فينطبق كلّ مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكلّ و نسوق البرهان الى آخره.

---

۱. و قد يقال انّ السلسلة الغير المتناهية و ان كانت غير موجودة فى زمان واحد لكنّها. ح. ر.

۲. يقتضى انطباق كلّ منها على نظيره فى الأخرى. ح. ر.

۳. السابق جملة نطبقها على الجملة المبتدئه من الحادث فى اليوم. ح.

الوجه الثانی، إنّا لا نسلّم أن الثانیة إن لم ینطبق علی تمام الاولی انقطعت فإنّه یجوز ان یکون عدم انطباقها علیها لعجزنا عن توهّم مقابلة أجزائها بأجزائها، لالکون الأولی اطول من الثانیة فی جهة عدم التناهی، و قد یغیّر تقریر البرهان لأجل ذلک الوجه الی هذه العبارة، و هی انّ الثانیة إمّا أن یستغرق الاولی علی تقدیر[۱] التطبیق أولا یستغرقها، أو الی تلک العبارة، و هی أنّ الثانیة إما أن یصدق علیها انّها قابلة للتطبیق علی الاولی أو لایصدق علیها ذلک.

و اعترض علی الاولی بأنّا لانسلّم استحالة کون الناقص مثل الزائد علی تقدیر التطبیق، فإنّ التطبیق محال، فیجوز أن یستلزم محالا، ولا نسلّم أنّه یلزم من انقطاعها علی تقدیر التطبیق لولم یستغرقها انقطاعها فی الواقع، و إنّما یلزم أن لو کان تقدیر التطبیق واقعا و هو ممنوع.

و علی الثانیة باختیار الشقّ الثانی، ولایلزم من عدم قبولها للتطبیق انقطاعها، لجواز أن یکون عدم قبولها لکونها غیر متناهی[۲] الأجزاء لعجز الوهم عن تطبیقها لا، لانقطاعها.

و أنت خبیر بأنّ شیئا من هذه المنوع لایتوجّه[۳] علی التقریر[٤] الّذی قدّمناه فی سوق البرهان اذ لانعنی بالتطبیق إلّا انّ العقل یلاحظ شیئا بازاء شیء و لو علی وجه الاجمال.

ولا یخفی أنّ العقل یمکنه أن یلاحظ کلّا من آحاد إحدی السّلسلتین بازاء واحد من الأخری علی الاتساق و بذلک یتمّ الغرض[٥] اذ حینئذ لایخلو إمّا أن یکون بازاء کلّ من الأولی شیء من الثانیة أولا، و الأوّل یستلزم التساوی المحال و الثانی یستلزم المطلوب.

و أمّا انّ مثل هذا التطبیق یجری فی غیر المترتبة أیضا فقد مرّ الکلام فیه، و قد یقرر البرهان[٦] بوجه آخر دفعا لتلک المنوع، و ذلک بأن یتصوّر السّلسلتان بحیث یکون الانطباق بینهما فی الواقع و الزیادة و النقصان فی الجهة[۷] الّتی هما بتلک الجهة[۸] غیر متناهین فرضاً بأن یقال: إن کانت علل و معلولات مترتّبه بلانهایة[۹] فی جانب التصاعد لکانت تلک المراتب ما خلا المعلول الأخیر سلسلة العلل الغیر المتناهیة باعتبار، و هی بعینها سلسلة المعلولات الغیر المتناهیة باعتبار آخر،

---

۱. تناهی. ح.
۲. متناهیة. ر.
۳. لایتجه. ح. ق.
٤. التقدیر. ح.
٥. الکلام، خ ل. ح. ر. ق.
٦. التقریر للمحقق الطوسی قدّس سرّه.
۷. فی الجملة. ح.
۸. الجملة. ح.
۹. غیر متناهیة. ح. ر.

فالسّلسلتان متطابقتان لافى الفرض فقط بل فى الواقع أيضا، فإنّ كلّ واحد من تلك المراتب علّة، و هو بعينه معلول، ولا شكّ انّه لاينطبق علة من تلك المراتب على معلولها بل إنّما ينطبق على معلول علّتها الذى هو بعينها معلول نفسها[١]. فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدأ و لوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحدة أبدا و إلّا لبطلت العلية و المعلولية، و ارتفع وجوب التقدم و التأخر اللّازمين لهما ضروة أنّه لولم تزد العلّة لكان شيء من العلل منطبقا على معلوله فيلزم المحذور المذكور، و قس عليه المعلولات الغير المتناهية، فإنّ البرهان يجرى فيها أيضا. و فيه نظر، لأنّ اللازم على تقدير عدم التناهى أن يكون لكلّ جملة متناهية منها علّة خارجة عن تلك الجملة داخلة فى السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم أن يكون وراء الغير[٢] المتناهى علّه، و لذلک دعم[٣] بعض المتأخرين هذا البرهان بأنّه لما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبدأ بواحد و هو المعلول الأخير، وجب أن تزيد سلسلة العلل بواحد فى الطرف الآخر و إلّا لم يكن المتضايفان متساويين.

و أنت تعلم انّ[٤] هذا ترک لهذا الدليل و تمسک ببرهان التضايف الّذى يأتى تحريره فلا يجدى[٥] فى دفع الايراد على هذا الدليل.

و أقول: يمكن تقرير البرهان بوجه منقّح يندفع عنه بعض الشكوک بأن يقال: لابدّ لمجموع المعلولات من علة هى غير مجموع المعلولات، [و علّة مجموع المعلولات مجموع علل الآحاد، فيجب أن يكون مجموع العلل سابقا فى المرتبة على مجموع المعلولات][٦] لأنّ العلّية تقتضى هذا، لكن هذا فى الصورة المفروضة منتف، فإنّ مجموع ما عدا المعلول الأخير الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة فى هذه السّلسلة باعتبار، و هو بعينه مجموع العلل باعتبار آخر، فجميع المعلولات و جميع العلل متحدان فى المرتبة، و إن كان كلّ واحد من العلل متقدّماً فى المرتبة على الواحد الّذى هو معلوله، و على هذا التقرير لايبقى للمنع المذكور قوّة فتأمل و يمكن بيان المطلوب

---

١. التى هى نفسها. ر.
٢. غير. ر.
٣. زعم. ح. ن؛ دعم: يقال دعم الشىء أى اقامه من الميل و أسنده لأن لايميل.
٤. و أنت خبير بأن. ر.
٥. فلا يجرى. ح.
٦. الزيادة ليس فى نسخة. ق.

الوجه الثانى، إنّا لا نسلّم أن الثانية إن لم ينطبق على تمام الاولى انقطعت فإنّه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها لعجزنا عن توهّم مقابلة أجزائها بأجزائها، لالكون الأولى اطول من الثانية فى جهة عدم التناهى، و قد يغيّر تقرير البرهان لأجل ذلك الوجه الى هذه العبارة، و هى انّ الثانية إمّا أن يستغرق الاولى على تقدير[١] التطبيق أولا يستغرقها، أو الى تلك العبارة، و هى أنّ الثانية إما أن يصدق عليها انّها قابلة للتطبيق على الاولى أو لايصدق عليها ذلك.

و اعترض على الاولى بأنّا لانسلّم استحالة كون الناقص مثل الزائد على تقدير التطبيق، فإنّ التطبيق محال، فيجوز أن يستلزم محالا، ولا نسلّم أنّه يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لولم يستغرقها انقطاعها فى الواقع، و إنّما يلزم أن لو كان تقدير التطبيق واقعا و هو ممنوع.

و على الثانية باختيار الشقّ الثانى، ولايلزم من عدم قبولها للتطبيق انقطاعها، لجواز أن يكون عدم قبولها لكونها غير متناهى[٢] الأجزاء لعجز الوهم عن تطبيقها لا، لانقطاعها.

و أنت خبير بأنّ شيئا من هذه المنوع لايتوجّه[٣] على التقرير[٤] الّذى قدّمناه فى سوق البرهان اذ لانعنى بالتطبيق إلّا انّ العقل يلاحظ شيئا بازاء شىء و لو على وجه الاجمال.

ولا يخفى أنّ العقل يمكنه أن يلاحظ كلّا من آحاد إحدى السّلسلتين بازاء واحد من الأخرى على الاتساق و بذلك يتمّ الغرض[٥] اذ حينئذ لايخلو إمّا أن يكون بازاء كلّ من الأولى شىء من الثانية أولا، و الأوّل يستلزم التساوى المحال و الثانى يستلزم المطلوب.

و أمّا انّ مثل هذا التطبيق يجرى فى غير المترتبة أيضا فقد مرّ الكلام فيه، و قد يقرر البرهان[٦] بوجه آخر دفعا لتلك المنوع، و ذلك بأن يتصوّر السّلسلتان بحيث يكون الانطباق بينهما فى الواقع و الزيادة و النقصان فى الجهة[٧] الّتى هما بتلك الجهة[٨] غير متناهين فرضاً بأن يقال: إن كانت علل و معلولات مترتّبه بلانهاية[٩] فى جانب التصاعد لكانت تلك المراتب ما خلا المعلول الأخير سلسلة العلل الغير المتناهية باعتبار، و هى بعينها سلسلة المعلولات الغير المتناهية باعتبار آخر،

---

١. تناهى. ح.
٢. متناهية. ر.
٣. لايتجه. ح. ق.
٤. التقدير. ح.
٥. الكلام، خ ل. ح. ر. ق.
٦. التقرير للمحقق الطوسى قدّس سرّه.
٧. فى الجملة. ح.
٨. الجملة. ح.
٩. غير متناهية. ح. ر.

فالسّلسلتان متطابقتان لافى الفرض فقط بل فى الواقع أيضا، فإنّ كلّ واحد من تلك المراتب علّة، و هو بعينه معلول، ولا شكّ انّه لاينطبق علة من تلك المراتب على معلولها بل إنّما ينطبق على معلول علّتها الذى هو بعينها معلول نفسها[١]. فاذا جعلت احدى تلك المراتب مبدأ و لوحظ التصاعد مع اعتبار تطابق السلسلتين وجب ازدياد مراتب العلل على مراتب المعلولات بواحدة أبدا و إلّا لبطلت العلية و المعلولية، و ارتفع وجوب التقدم و التأخر اللّازمين لهما ضروة أنّه لولم تزد العلّة لكان شيء من العلل منطبقا على معلوله فيلزم المحذور المذكور، و فس عليه المعلولات الغير المتناهية، فإنّ البرهان يجرى فيها أيضا. و فيه نظر، لأنّ اللازم على تقدير عدم التناهى أن يكون لكلّ جملة متناهية منها علّة خارجة عن تلك الجملة داخلة فى السلسلة الغير المتناهية ولا يلزم أن يكون وراء الغير[٢] المتناهى علّه، و لذلک دعم[٣] بعض المتأخرين هذا البرهان بأنّه لما زاد سلسلة المعلولات من جانب المبدأ بواحد و هو المعلول الأخير، وجب أن تزيد سلسلة العلل بواحد فى الطرف الآخر و إلّا لم يكن المتضايفان متساويين.

و أنت تعلم انّ[٤] هذا ترک لهذا الدليل و تمسک ببرهان التضايف الّذى يأتى تحريره فلا يجدى[٥] فى دفع الايراد على هذا الدليل.

و أقول: يمكن تقرير البرهان بوجه منقّح يندفع عنه بعض الشكوك بأن يقال: لابدّ لمجموع المعلولات من علة هى غير مجموع المعلولات، [و علّة مجموع المعلولات مجموع علل الآحاد، فيجب أن يكون مجموع العلل سابقا فى المرتبة على مجموع المعلولات][٦] لأنّ العلّية تقتضى هذا، لكن هذا فى الصورة المفروضة منتف، فإنّ مجموع ما عدا المعلول الأخير الى غير النهاية مجموع المعلولات الواقعة فى هذه السّلسلة باعتبار، و هو بعينه مجموع العلل باعتبار آخر، فجميع المعلولات و جميع العلل متحدان فى المرتبة، و إن كان كلّ واحد من العلل متقدّماً فى المرتبة على الواحد الّذى هو معلوله، و على هذا التقرير لايبقىٰ للمنع المذكور قوّة فتأمل و يمكن بيان المطلوب

---

١. التى هى نفسها. ر.

٢. غير. ر.

٣. زعم. ح. ن؛ دعم: يقال دعم الشيء أى اقامه من الميل و أسنده لأن لايميل.

٤. و أنت خبير بأن. ر.

٥. فلا يجرى. ح.

٦. الزيادة ليس فى نسخة. ق.

بوجه آخر و هو أن يقال تلك السلسلة ما خلا المعلول الأخير علل غير متناهية باعتبار، و معلولات غير متناهية باعتبار آخر، فالمعلول الأخير مبدأ السّلسلة[۱] المعلولية، والذى فوقه مبدأ للسّلسلة[۲] العلّية فاذا فرضنا تطبيقهما بحيث ينطبق كلّ معلول على علّته لزم أن تزيد سلسلة المعلولية على سلسلة العلّية بواحد من جانب التصاعد، ضرورة أنّ كلّ علّة فرضت لها معلولية، و هى بهذا الاعتبار داخل[۳] فى سلسلة المعلول، و المعلول الأخير داخل فى جانب المبدأ فى سلسلة المعلول دون العلّة، فلما لم تكن تلك الزيادة بعد التطبيق من جانب المبدأ كان فى الجانب الآخر لامحالة لامتناع كونها فى الوسط، لاتساق النظام فيلزم أن يوجد معلول بدون علّة سابقة عليه و هو محال مع أنّه محقق للمطلوب و هو الانقطاع.

الطريق الثانى ـ برهان التضايف

و تقريره لو تسلسلت العلل الى غيرالنهاية لزم زيادة عدّة المعلولية على عدّة العلّية و التالى باطل. بيان الملازمة انّ آحاد السلسلة ما خلا المعلول الأخير لها علّية و معلوليّه فيتكافؤ عددهما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الأخير زائدا، فيزيد عدد المعلوليّات الحاصلة فى السّلسلة على عدد العليات الواقعة فيها بواحد، و هذا البرهان يجرى فى تسلسل المعلولات، بل فى ساير المتضايفين كالأبوّة و البنوّة.

أقول: هذا البرهان ظاهر على تقدير التسلسل فى أحد الجانبين فقط، و أمّا على تقدير التسلسل فى الجانبين، فقد يتوهّم عدم جريانه، لأنّ المعلولية و العلية غير متناهيتين فلا يظهر عدم تكافؤهما. و دفع هذا الوهم أنّا اذا أخذنا سلسلة غيرمتناهية من معلول معيّن و تصاعدنا فى علله الغير المتناهية فلابدّ أن يكون عدد العلّيات و المعلوليّات الواقعة فى هذه القطعة متكافئة، ضرورة انّ العلّية الّتى تضايف المعلوليات الواقعة فيها لايمكن أن يكون فيما يجب تلك القطعة من المعلولات و هو ظاهر فافهم.

---

۱. لسلسلة. د. ۲. لسلسلة. د.

۳. داخلة. ر.

الطريق الثالث ـ البرهان العرشى[١]

و تقريره أن يقال لو ترتّبت[٢] أمور غير متناهيه كان ما بين مبدئها[٣] و كلّ واحد من الذى قبله متناهيا، لأنّه محصور بين الحاصرين فيكون الكلّ متناهيا. لأنّ الكلّ لايزيد على ما بين المبدأ و كلّ واحد إلّا بالطرفين.

و اعترض عليه بأنّه لايلزم من تناهى كلّ واحد من أجزاء السّلسلة الواقعة بين المبدأين تناهى السلسلة بأسرها، لانّ هذا الحكم من قبيل أن يقال بين «ا» و «ب» اقلّ من ذراع و ما بين «ب» و «ج» اقلّ منه فيلزم أن يكون ما بين «ا» و «ج» اقلّ منه فانّه غير صحيح. و أجيب عنه. بأنّه ليس من هذا القبيل لأنّ المبدأ هناک واحد بخلافه فى المثال بل من قبيل أن يقال ما بين «ا» و «ب» اقلّ من ذراع و كذا ما بين «ا» و «ج» فإنّه يلزم أنّه اذا أخذ «ج» مع الواقع بينه و بين «ا» لم يزد على الاقلّ من ذراع إلّا بالطرف الآخر و هو حكم صحيح، و فيه نظر، لأنّ الحكم فى هذه الصّورة بيّن بخلاف الصورة المبحوث عنها، اذ لا يلزم من تناهى كلّ جزء من الأجزاء الواقعة بين القطعتين[٤] تناهى الكلّ لكونه غير واقع بين الطرفين أصلا. و قيل فى جوابه، إنّ هذا البرهان حدسىّ، و صاحب القوّة الحدسيّه يعلم انّ هناک واحدة من العلل هى مع الطرف يحيطان بما عداهما و إن لم يتعيّن تلک الواحدة[٥] عنده و لم يكن له[٦] الاشارة اليه على التعيين.

أقول: و الفطن اللبيب يعلم ما فى هذا الاعتذار، فإنّ هذه المقدمة، أعنى وجوب توسط الكلّ بين المبدأ و واحد ليس اجلى من المطلوب حتى يثبت به أو ينبّه عليه بل يكاد يكون عينه اذ لامعنى للانتهاء[٧] الّا إحاطة النهاية، و ليت شعرى كيف يعترى الخفاء فى هذا المطلب مع جلاء تلک المقدمة.

---

١. ذكر هذا الدليل الشيخ الاشراق فى التلويحات.

٢. ترتّب. د. ر.

٣. ما بين المبدأ. خ ل.

٤. النقطتين. ح؛ الطرفين. ر.

٥. الوحدة. ح.

٦. و لم يكن له. ح. ر.

٧. للانتها أو الانقطاع. ح.

خاتمة

لما توقف جميع البراهين المذكورة على أنّه لايجوز أن يكون أحد طرفى الوجود و العدم أولى بالشيء لذاته غير بالغ الى حدّ الوجوب و الّا فيجوز أن يوجد بنفسه للأولويّة الذاتية. فلا يحتاج الى علّة مغايرة له، أو ينتهى الى ممكن كذلک فلا يثبت الواجب، و بعض تلک البراهين على أنّ الممكن ما لم يجب بعلّته لم يوجد ولا يكفى فى وجوده الاولوية الحاصلة منها ما لم يبلغ حدّ الوجوب، حاولنا بيان هذا المطلبين ليتمّ الدست و يكمل الفرض.

فنقول المطلب الاول

قالوا الممكن لايكون أحد طرفيه أولى به بذاته أولوية يكفى فى وقوعه و الّا فالطرف الآخر إن امتنع بتلک الأولوية كان ذلک الطرف واجباً و هذا خلف، و إن امكن فلا يخلو، إمّا أن يكون وقوعه لو وقع بعلّة أولا، و الثانى محال لاستلزامه ترجيح المرجوح بلا مرجّح و هو افحش من ترجيح المساوى بلا مرجّح فتعيّن الأوّل، و حينئذ فيتوقف الاولويّة على انتفاء تلک العلّة، اذ على تقدير تحققها يترجّح[۱] الطرف الآخر، و إلّا لكان حاله مع العلّة كحاله بدونها، فلايكون العلّة علة و اذا توقف[۲] على عدم علّة المقابل، فلايكون ذاتية، و قد فرضت ذاتية و هذا خلف مع أنّه المطلوب، و عليه ايرادات:

الأول ـ انّا لا نسلّم أنّه لو تحقّق سبب الطرف المقابل لم يكن[۳] ذلک الطرف أولى لذاته لأنّ رجحان أحد الطرفين للسبب الخارجى لاينافى رجحان الآخر لذاته، لاختلاف الجهة و لذلک عدل بعضهم عن هذا الدليل الى أنّ ارتفاع المانع معتبر فى كلّ علّة تامّة، ولا شکّ انّ علّة الطرف المقابل مانع عن هذا الطرف، فتعيّن[٤] ارتفاعها فى علّيته.

و اجاب عنه سيد المحققين قدس سرّه بأنّ رجحان كلّ واحد من الطرفين على الآخر فى حالة واحدة ممتنع و إن كان باسباب متعدّده و استوضح ذلک من كفّتى الميزان، على أنّه لو سلّم

. الدست: بفتح الاول و سكون الثانى. المجلس، الحيلة، الخديعة.

۱. ترجّح. ح.

۲. توقفت. د. ق؛ يتوقف. ح

۳. لايكون. ح.

٤. فيعتبر. ق.

فلايكون سبب الطرف الآخر[١] حينئذ مانعا عن أولوية الطرف الأوّل، فلايتمّ التوجيه الّذى اختاره المورد، و أقول أيضا هذا الكلام فى غاية المتانة و الرزانة، و ربما يخالج وهم القاصرين انّ وحدة الاضافة معتبرة فى التناقض و اختلاف العلّة توجب اختلاف الاضافة، فلا يكون بينهما تناقض.

و وجه دفعه انّه ليس كلّ اختلاف اضافة فى كلّ مادة دافعا للتناقض، فانّا نعلم قطعا انّ الشىء الواحد فى زمان واحد لايمكن أن يكون قائما و قاعدا أو متحركا و ساكنا، أو متحركا الى جهة و عنها* و لو بالاضافة إلى مكانين أو علّتين، و ما اعتبره القوم فى شرائط التناقض هو شرط كلية الحكم الملتزمة[٢] فى القواعد المنطقية، فاذا ارتفعت لم يكن التناقض لازما، بل قد يكون و قد لايكون، و وحدة الاضافة الى العلّة من قبيل الأول[٣] فانّه لايدفع التناقض فى شىء من المواد فيمكن تخصيص الاضافة فى كلامهم بما سوى العلّية بناء على ذلک [و يمكن ابقاؤها على العموم اذ لايضرّ ذلک فيه، ولا يخفىٰ ما فى هذا الوجه][٤] أو نقول وحدة الاضافة مطلقا شرط للتناقض المصطلح أعنى كون أحد الطرفين رفع لآخر[٥] ولا ينافى ذلک أن يكون مع ارتفاع هذا الشرط أحدهما مساويا لرفع الآخر، و ما نحن فيه من قبيل الآخر[٦] و كيف لايكون كذلک، و لو جاز ترجيح[٧] كلّ منهما بسبب آخر فإمّا أن يقع واحد منهما فيلزم الترجيح[٨] من غير مرجّح، لتساويهما فى الرجحان، اذ لايمكن أن يكون أحدهما اكثر رجحانا من الآخر على الاطلاق، و الّا لكان أولى من الآخر مطلقا، و امّا أن يقعا أو يرتفعا فيلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما.

ثمّ انّ ارتفاع المانع غير معتبر** فى كلّ علّة تامّة عندهم كما فى العلّة الاولى بالنسبة الى

---

١. الطرف المرجوح. خ ل.

*. لاخفاء فى أنّ تلک الامور ليست متناقضة بل متضادة او متقابلة بالعدم والملكة.

٢. المتلزم. ح. ر.

٣. أى من قبيل قد يكون.

٤. فى نسخة «ح» بعد «بناء على ذلک» العبارة هكذا ولا يخفى ما فى هذا الوجه لان القوم جعلوا وحدة الاضافة من شرايط التناقض فاذا ابق على عمومه لم يكن التناقض مع انتفائه فالوجه امّا التخصيص بما عدا العلّية أو الوجه الأخير و يمكن إبقاؤها على العموم اذ لا يضرّ ذلک فيه.

٥. رفعا للآخر. ر.

٦. الأخير. ق.

٧. ترجّح. ح.

٨. الترجّح. ح.

**. هذا الكلام منع لقوله ان ارتفاع المانع شرط فى كلّ علّة تامّة لأنه لايصح كلية، لأن الواجب علّة تامّة لمعلول الأول و ليس له ارتفاع مانع لأنه علّة بسيطة.

المعلول الأول.

و الثانى ـ انّا نختار امتناع الطرف الآخر و نمنع لزوم كونه واجبا أو ممتنعا لذاته، لأنّ الواجب و الممتنع لذاته، ما يجب له الوجود و العدم مع تجريد النظر الى ذاته من غير التفات الى غير الوجود و العدم[١] و الوجوب هاهنا بالنظر الى الأولوية المستندة اليها[٢] و ليس له مع تجريد النظر الى ذاته[٣] الّا الاولوية، فلا يكون واجبا لذاته.

و أجاب عنه قدّس سرّه بأنّ الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدأ لاستحالة انفكاک الوجود عنه قطعا، ولا نعنى بالواجب الّا هذا، و اعتبار تلک الواسطة المستندة الى ذاته لايقدح فى ذلک، و انّما يكون قادحا لو لم يستند اليه، و المراد من عدم الالتفات الى الغير، عدم الالتفات الى غير يكون الالتفات اليه قادحا فى كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاک الوجود.

أقول: يمكن أن يقرر ذلک بأنّ الواجب الخارج من التقسيم ما يقتضى ذاته مع قطع النظر عن غيره[٤]، و هو اعمّ من أن يكون مقتضيا له بواسطة أو بغيرها، نعم يجب أن يكون هو وحدة كافيا فى الاقتضاء على أحد الوجهين ليصدق عليه انّه مع قطع النظر عن غيره يقتضى الوجود، فلاحاجة الى تخصيص الغير مع أنّه ربما يناقش فيه لبعده عن اللفظ مع أنّه فى مقام التعريف.[٥]

الثالث انّا نختار كون الطرف الآخر ممكنا لكن وقوع سببه محال، اذ لا يلزم من امكان المعلول امكان العلّة، اذ عدم المعلول الاول ممكن و علّته و هى عدم العلّة الاولى ممتنع.

و أجاب عنه قدّس سرّه بأنّه يتوقف حينئذ اولوية الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المقابل، ممكنا كان السبب أو ممتنعا.

و لک أن نقول: اذا امتنع سبب الطرف المقابل فلا يفتقر اولوية ذلک الطرف الى انتفاء سببه كما فى المعلول الأول حيث قلتم، إنّه لما امتنع المانع عنه لم يكن انتفاء المانع جزء من علته.

---

١. فى نسخة «ق». من غير التفات الى غيره الوجود و العدم. ر.

٢. المستندة الى الذات. ح. ر.   ٣. الى الذات. ح. ر.

٤. عن غير الوجود. ق: مع قطع النظر عن غيره الوجود. ح. د.

٥. و العبارة بعد «مع أنّه» فى «ح» هكذا مع أنه قائم بالذات أو بالواسطة فى مقام التعريف.

و يمكن الجواب بالفرق بين امتناع المانع فى نفسه و بين امتناع المانعية و ما ليس ارتفاع المانع جزء من علّته ما يمتنع المنع عنه[١] لا ما يمتنع مانعه و المعلول الأوّل من قبيل الاول فإنّ ما يفرض مانعا عنه فهو على تقدير وجوده هو المعلول الأوّل لامانع عن وجود المعلول الأول اذ لا يصدر عن العلة الاولى الّا واحد، و حينئذ يبقى الكلام فى أنّه لِمَ لايجوز أن يكون المبحث من هذا القبيل، فتدبّر فانّه دقيق.

الرابع ـ إنّا بعد تسليم افتقار الأولوية الى انتفاء علّة الطرف الآخر نقول لايلزم افتقاره[٢] الى مؤثر موجود لجواز أن يكون وجوده اولى بالنظر الى ذاته بشرط انضمام انتفاء علة العدم اليه، فيتحقق بنفسه مع انتفاء علة عدمه من غير فاعل موجود فينسدّ باب اثبات الصانع تعالى.

و اجيب عنه بأنّ علّة العدم عدم علّة الوجود، فعدم علّة العدم يكون وجود علّة الوجود أو مستلزما له لأنّ عدم العدم إمّا نفس الوجود أو مستلزم له، و هذا الذى قلناه، أولى ممّا قيل: من أنّ عدم العدم هو الوجود فانّه غير بيّن بل غير واقع* و المطلوب لايتوقف عليه اذ على التقديرين[٣] يلزم أن يكون هناک أمر موجود يكون هو علّة له أو لازما لعلّته، و لما بطل التسلسل ينتهى الى ما لا يكون كذلک و هو الواجب فيتم المطلوب.

و فيه بحث اذ علّة العدم[٤] قد يكون انتفاء أمر عدمى كعدم المانع فيكون وجودا أو مستلزماً له، فعدم علّته الذى هو علة الوجود يكون عدما.

و أجاب قدّس سرّه فى حاشية التجريد عن أصل هذا الايراد بوجه آخر، و هو أنّ من يقول بأنّ الايجاد لايتصور الّا من الموجود، و لذلک نجعل[٥] وجود الواجب عينه لاستحالة كون الماهية من حيث هى موجدة لها، لايرد عليه ذلک لاحتياج الممكن عنده الى فاعل موجود يتقدم عليه بالوجود، نعم من جوّز فى الواجب كون الماهية من حيث هى موجدة[٦] لها من غير شرط، يلزمه فى

---

١. منه. ح.　　٢. افتقارها. ق.

*. كيف لا، و تصور الوجود لايتوقف على تصور العدم أصلا بخلاف عدم العدم فانّه متوقف على تصور العدم مرّتين. منه رحمه الله

٣. العبارة بعد «على التقديرين» هكذا: يحتاج الى علّة موجودة و به يحصل المطلوب و فيه بحث اذ عدم العلّة قد يكون الخ.

٤. اذ عدم العلّة. ح. ر.　　٥. يحصل. د. ق.

٦. فاعلة لوجودها. ر.

من التنقيح و الإحكام، و أورد عليه هو و المحشى رحمهما اللّه ايراداً عجيبا و هو.

إنّا لا نسلّم انّ امتناع أحد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر، فإنّ كلّا من الطرفين ممتنع عند التساوى، فيصدق امتناع أحد الطرفين مع عدم وجوب الآخر.

فالمحشى أورده فى صورة النقض التفصيلى[١] و الشارح فى صورة النقض الاجمالى، و غيّر الشارح التقرير لاجل ذلك الى انّ امكان وقوع كلّ طرف لما توقف على رجحانه، و يمتنع أن يكون الطرف المرجوح راجحا حال كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف الراجح لما عرفت فى الطبيعيات و أورد المحشّى عليها النقض السابق بعينه و جعل الحلّ فى صورتى التساوى و الترجيح، انّ الممتنع فى الأول هو ذات الطرف المرجوح مع صفة المرجوحية[٢] لا من حيث هو، و هو مناقضة[٣] الطرف الآخر من هذه الحيثيّة لامن الاولى. فما هو نقيض له ليس بممتنع، و ما هو ممتنع ليس بنقيض و كذا الكلام فى صورة التساوى.

أقول: فى اثبات المقدّمة الممنوعة، لو امتنع طرف و لم يجب الطرف الآخر لكان جايز الارتفاع و قد فرض الأوّل مرتفعا، فإن وقع فيلزم ارتفاع النقيضين و هو ضرورى الاستحالة، و إن لم يقع فيلزم جواز ارتفاعهما و هو أيضا محال و ان أورد بصورة النقض.

فاقول: هذا يدلّ على استحالة التساوى لاستلزامه اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و هو كذلك فانّ الممكن يستحيل أن يبقى على التساوى، بل لابدّ ترجيح أحد طرفيه[٤] فى نفس الأمر، و الامكان أمر اعتبارى يفرضه العقل[٥]. فانّ العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره، وجده متساوى النسبة الى الطرفين، و هو فى نفس الأمر مقترن بالمرجّحات.

لايقال: كما يجوز ارتفاع التساوى الّذى هو مقتضى الذات بالغير، فلِمَ لايجوز ارتفاع الرجحان الّذى هو مقتضى الذات بالغير أيضا.

لأنّا نقول: ليس التساوى مقتضى الذات فى الممكن، و لو كان كذلك لما جاز ارتفاعه، فكان

---

١. و تقريره على ما ذكره قدس سرّه: امكان وقوع طرف لما كان متوقفا على رجحانه، و يمتنع ان يكون الطرف المساوى راجحا حال كونه مساويا، فيمتنع وقوع الطرف المساوى مادام على التساوى فيجب وقوع الطرف الاخر لما عرفت فى الطبيعيات. منه.

٢. من هذا الحيثية. ح. ق.

٣. و تناقضه. ح.

٤. احدى الطرفين. ح.

٥. يعرضه فى العقل. ح. ر؛ نفرضه فى نفس العقل. ق.

مستحيلا، بل هو بالنظر الى ذاته متساوى النسبة الى الطرفين من حيث أنّه لايقتضى شيئا منهما، لا أنّه[١] يقتضى تساويهما فى نفس الأمر، نعم يقتضى كونهما متساويين بالنظر الى ذاته و هذا المعنى باق غير مرتفع أصلا.

فإن قلت: اللازم ممّا ذكرت انّ الممكن من حيث ذاته يتساوى نسبته الى الوجود و العدم، و بذلك لايتمّ اثبات الواجب لجواز أن يكون الممكن مع أمر عدمى كارتفاع الموانع[٢] عن وجوده يترجّح أو يجب وجوده قلنا: احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضرورىّ، و لذلک اتفق العقلاء كافّة على أنّ العلّة الفاعلية ضرورية فى كلّ معلول، و أنّ الممكن لايمكن أن يوجد بمعدوم، و من جوّز ذلک فهو مباهت[※] فيعرض عنه، و من لم يجعل اللّه له نورا فما له من نور.

المطلب الثانى انّ الممكن ما لم يجب وجوده بعلته لايوجَد، اذ لو لم يجب معها لكان إمّا متساوى النسبة الى الوجود و العدم، فيكون حاله مع العلّة كحاله بدونها، و هو محال، أو وجوده ممتنعاً و هو افحش او غير بالغ الى حدّ الوجوب، فلا يستحيل عدمه، فيلفرض معها الوجود فى وقت و العدم فى وقت آخر فاختصاص أحد الوقتين بالوجود إن لم يكن لمرجّح لم يوجد فى الوقت الآخر، يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب، ضرورة انّ الاولويّة الحاصلة من العلّة متحققة فى كلا الوقتين، فالوقتان متساويان فيها[٣] و إن كان لمرجّح لم يوجد فى الوقت الآخر، لم يكن الأولوية الشاملة للوقتين كافية فى الوقوع، و المقدر خلافه.

و بوجه آخر

لولم يجب وجوده لكان إمّا مساويا لعدمه أو مرجوحاً أو راجحا بالنسبة إليه و على الأول و الثانى يلزم ترجيح المساوى أو المرجوح و على الثالث[٤] فذلک الرجحان إنّما نشأ[٥] من العلّة التامّة اذ متى فقد جزء منها كان العدم أولى لتحقق علّته و هى عدم العلّة التامّة، فاذا كان اختصاص الوقت لا لمرجّح يوجد[٦] فى الوقت الآخر، يلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بلا سبب، و ان

---

١. لأنّه يقتضى. ح و الظاهر انه غلط.

٢. المانع. ح. ق.

※. المباهت: من يأتى بالبهتان و الكذب.

٣. فيهما. ق.

٤. و أمّا على الثالث. ر.

٥. انما ينشأ. د.

٦. لم يوجد. ر. ق.

كان لمرجّح لم يوجد فى الآخر، لم يكن العلّة التامّة علّة تامّة فقد ثبت بهذا[١] الوجهين انّ الوجوب بالعلّة يستلزم وجود الممكن. و هذا الوجوب يسمّى بالوجوب السابق. و احتجّوا[٢] فى تقدّمه الى دعوى الضّرورة و حكم العقل بأنّه وجب فوجد، و يلزمه بشرط الوجود وجوب آخر يسمى بالوجوب اللّاحق. هذا ما يقرر عليه كلام سيد المحققين قدس سرّه فى كتبه الثلاث※ بعد تزييف ما قيل من غير ذلك فى هذا المطلب.

و أقول: يرد على التقريرين[٣] أنّه على تقدير الاولوية لا يلزم امكان وجوده فى وقت و عدمه فى وقت آخر بل اللّازم منه امكان عدمه ولو فى وقت الوجود بأن يرتفع الوجود فى نفس الأمر ذلك الوقت[٤] و يتّصف بالعدم بدل اتصافه بالوجود ولا استحالة فى امكان العدم فى وقت الوجود و انّما المستحيل امكانه بشرط الوجود كما حقّق فى معنى المشروطة العامّة [بالمعنى الاعم][٥] فانّ الممكن ما يجوز عدمه فى الجملة، ولا يلزم أن يجوز عدمه على أىّ وجه فرض، ألاترى أنّ الزمان ممكن و لايجوز أن يعدم تارة و يوجد أخرى لاستلزامه الخلف و هو تحققه مع فرض عدمه على ما بيّن فى موضعه، فلايلزم من امكان عدمه فى وقت امكان وجوده فى وقت آخر[٦].

و لمانع أن يمنع فى التقرير الثانى أنّه متى فقد جزء من العلّة التامّة كان العدم أولى، أو نمنع[٧] قوله لتحقق علّته و نستنده[٨] بأنّ علّة العدم، عدم العلّة الموجبة للوجود المرجّحة له معاً، لاعدم العلّة الموجبة له فقط لجواز أن ينتفى[٩] الموجبة و يبقى المرجّحة، فلايكون العدم أولى بل جايزا و عند انتفاء جزء من العلّة التامّة لايلزم منه انتفاء المرجّحة، كما لا يلزم من انتفاء الوجوب[١٠] انتفاء الرجحان.

فالأولى أن يقال: لولم يجب وجوده لأمكن عدمه مع أولوية وجوده فيلزم جواز ترجيح المرجوح مادام مرجوحا و هو محال.

---

١. بهذين. ر.
٢. و أجنحوا: من «جنح» فى نسخة. ر.
※. سيد المحققين هو الشريف الجرجانى و كتبه الثلاث هو حواشى التجريد و حكمة العين و شرح المواقف.
٣. على التقديرين. ح.
٤. فى نفس ذلك الوقت. ح. ر.
٥. الزيادة فى. ح.
٦. فى وقت و وجوده فى وقت آخر. ح.
٧. و نمنع. ر.
٨. و نسنده. د.
٩. ينتهى. د. ن.
١٠. الوجود. ح. ر.

و يعلم من هذا الوجه و ما سبق فى المطلب الأوّل انّ الاولوية ذاتية كانت أو غيرها يستلزم الوجوب كذلک[1] ثم أقول: ما ادّعوه من تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن مناف لما قرّروه من أنّ العلّة التامّة قد تكون بسيطة لأنّه اذا تقدم هذا الوجوب على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزء من العلّة التامّة لامحالة فلا يتحقق علّة تامّة بسيطة، ألّلهم الّا أن يتكلّف و يقال المعلول بالحقيقة هو وجوب الوجود و حيث قالوا إنّ علّة وجود المعلول قد تكون بسيطة أرادوا به علّة وجوب وجوده و مصادم لما قرّره المتأخرون لاسيا سيّدالمحققين قدّس سرّه من أنّ ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له اذ الوجوب أمر ثبوتى فيكون ثبوته للشىء متأخراً عن وجوده، فالوجود السابق على الوجوب إن كان عين المسبوق به لزم تقدم الشىء على نفسه، و إن كان غيره نقلنا الكلام اليه حتى يلزم أن يكون للشىء الواحد وجودات غير متناهية و هو باطل، على انّهم قد اعترفوا بأنّ الشىء الواحد لايكون له الّا وجود واحد.

و اعلم انّه لم يزد الشيخ الرئيس و غيره من القدماء فى هذا المطلب على أنّ العلة ما لم يجب صدور المعلول عنه لايصدر عنه و الدليل الذى ذكروه انّما يدلّ على الاستلزام دون التقدم، و دعوى الضرورة فى محلّ المنع و لهذا المباحث مزيد تفصيل ربما تعثر[2] عليه فى تعليقاتنا.

و ليكن هذا آخر ما قصدت اليه فى هذه الرسالة مع تفرق الحال و تشتّت البال و وقوعى فى زمان اصبحت الهمم متقاصرة و الجهلة متناصرة يكتفون بالخضاب عن الشباب و يستغنون بترآى السّراب عن التروّى بالشراب، لكن هواللّه ربى الذى يحق الحقّ بفضله و يبطل الباطل بعدله و بيده الحسنىٰ و اليه الرجعىٰ.

والسّلام على خير خلقه محمد و آله و صحبه اجمعين الطيبين الطاهرين و الحمدلله رب العالمين على الابتداء و الاختتام. و كتب الناسخ فى نهاية نسخة «د»

پنجم شهر ربيع الثانى در بلدة كاشان سنه ۹۳۶ صورت تحرير يافت،

شكر كه اين نامه بعنوان رسيد پيشتر از عمر به پايان رسيد[3]

---

۱. مستلزمة الوجوب كذلک. ح.

۲. تعثر: من عثر على زنة نصر يقال عثر على الشىء أى اطّلع عليه.

۳. و الكاتب و ان لم يكتب اسمه و لكن أعرف خطه و هو ابوالحسن بن على طاهر الاسترآبادى، و هو الذى كتب «شرح

←

←

هیاکل النور» و «آنموذج العلوم» من مؤلفات المحقق الدوانی ببلدة کاشان فی سنة ۹۳۷ و ۹۳۸

و فی نهایة نسخة «ح»

سوّدها اقلّ الاقلین حافظ غیاث‌الدّین فی شهر جمادی الثانی سنة ٩٤٦ بمدینة کاشان قوبل و صحّح بـقدر الوسـع و الامکان.

و فی نهایة نسخة «ر»

قد وقع الفراغ من تسویده یوم الاربع الرابع و العشرین من جمادی الأخری فی مقام الحنفی فی مکة شرّفها الله تعالی بید احقر الناس محمد شریف بن یوسف البوبکانی (در نسخه حرف اول و سوم بدون نقطه آمده) غفرهما اللّه تعالی بلطفه الأبدی الرحیمی و الرحمانی. و ذکر سنة الکتابة فی الرسالة الواقعة بعدها ۱۰۱۳. (والبوبکانی فی الاصل بلا نقطه)

و فی حاشیته: قرء هذه الرسالة مع شرح الحنفی و حاشیة میرزا جان بطرفها افضل زمانه و احسن اخوانه شیخ محمد الحریری علیّ و انا احقر عبادالله تراب اقدام الطلاب حسن الکردی العمادی سنة ۱۰۳۸

و فی نهایة نسخة «ق»

تمت فی السابع من شهر ذی القعده سنة ١١٠٦ و الحمد لله رب العالمین

و فی نهایة نسخة «ن»

تمت الرسالة فی أواخر شهر شعبان سنة ٩٦٣ بعون الله احمد غیاث‌الدّین محمود بن امین‌الدّین محمد اللهم اغفر لهما و لجمیع المؤمنین بحق ائمة المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین.



٢

رسالة اثبات الواجب الجديدة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و منه الاعانة فى التتميم، و له الحمد على كرمه العميم و منّه[1] القديم، و الصّلاة و السّلام على نبيّه الكريم، المنعوت بالخلق العظيم، المبعوث للهداية بالصّراط المستقيم، إلى جنّات النعيم، و على آله و صحبه ذوى الفضل العظيم و الفيض الجسيم.[2]

و بعد ـ فهذه نبذة من الحقايق، و زبدة من الدقائق، فيه نفائس المطالب العالية، و فرائد [الفوائد][3] الحكمة الحقّة المتعالية، و هى أشرف المباحث الحكمية المتعلقة بذات المبدأ الأول و صفاته العليا[4] و أسمائه الحسنىٰ و نسبة وجود الممكنات إليه تعالى على ما حقّقه ذو البصيرة الناقدة فى حقائق الملكوت الأعلى.

حرّرتها مع تفرّق البال و شَتات الحال رجاء أن يفتح اللّه تعالى على عباده و بلاده أبواب العافية و يشملهم بالرّفاهية الوافية و الرّفاغة الكافية إنّه على ما يشاء قدير و بتحقيق رجاء الراجين جدير.

---

١. منّنه. ق.

٢. فى نسخة «ق» ذوى الفيض الجسيم.

٣. ليس فى «ق»

٤. العلى. ح. س. ل

و نورد تلک الأصول بتوفیقه تعالی فی فصول

الفصل الأوّل فی إثبات واجب الوجود

و قد أفردت فی عنفوان شبابی رسالة فی هذا المطلب و أوردت فیها وجوه البراهین المنقولة عن أئمة الحکمة و الکلام مع ما سنح لی فیها من النقض و الابرام و الهدم و الإحکام.

و اقتصرت هاهنا[1] علی ماهو أوضح و أظهر و أتقن و أخصر

فأقول:

إنّ العقل یقسّم الموجود فی أوّل النظر إلی مایجب وجوده بالنظر إلی ذاته و إلی مایجوز علیه الوجود و العدم بالنظر إلی ذاته

و الأول: هوالواجب لذاته.

و الثانی: هوالممکن.

أمّا الممکن فوجوده بدیهی لایحتاج إلی بیان لما نشاهد[2] من عدم بعض الموجودات سابقا، أولاحقا، أوسابقا و لاحقا.

أما الواجب فیحتاج إلی بیان

و بیانه: إنّ النظر فی مفهوم الموجود یعطی أنّه لایمکن تحقّقه إلاّ بـه اذلو انحصر الموجود فی الممکن لم یتحقّق موجود أصلا. بیان الملازمة: أنّه علی هذا التقدیر، تحقّق الممکن إمّا بنفسه بدون علّة، و هو محال بدیهة، أو بغیره و ذلک الغیر أیضا ممکن علی هذا التقدیر، فـإمّا أن یـتسلسل الآحاد إلی غیر النهایة أویدور، و علی التقدیرین یکون انتفاء الآحاد بأسرها، بأن لا یوجد شیء منها ممکنا، فیکون وجود کلّ واحد من تلک [الآحاد][3] الممکنات غیر مستند إلی سبب یرجّح وجوده علی عدمه، و هو محال.

الرفاهیة: بفتح الاول، طیب العیش و لینه.

الرفاغة: بفتح الاول سعة العیش و طیبه.

سنح: من باب منع أی عرض.

۱. واقتصر هناک. س.

۲. یشاهد. س.

۳. الزیادة فی «ق».

لأنّ الممكن ما لم يجب لم يوجد[1] و لا يتحقّق الوجوب إلاّ اذا امتنع جميع أنحاء العدم و هذا الامتناع فى الممكنات الصّرفة بدون الواجب غير متحقّق، لجواز انتفاء كلّ منها فى ضمن انتفاء الكلّ.

و هذا برهان لطيف، خفيف المؤونة، غير محتاج إلى إبطال الدور و التسلسل.

و هذا النظر[2] يعطى أنّ بعض الموجودات[3] واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلّمين.

فإن قلت:

ألستم قد أخذتم فى الدّليل وجود الممكن حيث قلتم: إنّ وجوده بديهى لما نشاهد[4] من عدمه.

قلت:

إنّما يتوقف هذا البرهان على وجود موجود ما و هو بديهى لايحتاج فى إثباته إلى وجود الممكن فإنّا نقول: لاشكّ فى وجود موجود ما فإن كان واجبا [لذاته][5] فهو المطلوب و إن كان ممكنا فلابّد أن يستند إلى الواجب بالبيان الذى مرّ [أوّلا][6]

أو نقول: لاشكّ فى وجود موجود ما و وجوده بدون وجود الواجب محال اذلو انحصر الموجود فى الممكن لم يوجد موجود أصلا بالبيان السابق.

فقد امتاز هذا الطريق بهذا التقرير عن طريق المتكلّمين و قد وصفه فى الإشارات بأنّه طريق الصدّيقين.*

---

١. لايوجد.

٢. و الحاصل أنّ هذا النظر. ل.

٣. الوجود. س.

٤. يشاهد.

٥. فى نسخة «ق».

٦. فى نسخة. ل.

* ذكره فى اخر النمط الرابع من الاشارات

تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول و وحدانيّته و براءته عن الصّمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلک دليلا عليه لكن هذا الباب أوثق و اشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلک على سائر ما بعده فى الواجب. و الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى: سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحقّ، أقول ان هذا حكم لقول ثم يقول أولم يكف بربّک انه على كل شىء شهيد. أقول: ان هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه. شرح الاشارات ج ٦٦/٣

فإن قلت:

الدّليل منحصر فى الإنّى و الّلمىّ، و الواجب تعالى ليس معلولا أصلا، بل هو علّة لجميع ما عداه، فكلّ دليل يستدلّ به على وجوده يكون إنّيّا لا محالة، فلا فرق بين الطريقين بكون أحدهما إنّيّا و الآخر لميّا.

قلت:

الاستدلال بحال مفهوم الوجود[۱] على أنّ بعضه واجب، لا على وجود ذات الواجب تعالى فى نفسه الّذى هو علّة كلّ شيء، و كون طبيعة الوجود[۲] مشتملا على فرد هو الواجب [تعالى فى نفسه امّا][۳] حال من احوال تلك الطبيعة و هو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال أخرى لها معلولة للحال الأول[٤]

و إن شئت قلت: ليس الاستدلال على وجود الواجب فى نفسه بل على انتسابه إلى هذا المفهوم و ثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بوجود المؤلّف على وجود ذى المؤلّف فوجود الواجب فى نفسه علّة لغيره مطلقا و انتسابه إلى هذا المفهوم معلول له و قد يكون الشيء علّة لشيء و فى وجوده عند آخر معلولاله كما حقّق فى موضعه.

ثم لابدّ هاهنا من بيان أنّه ليس أحد طرفى الممكن راجحا على الآخر لذاته رجحانا غير منته إلى حدّ الوجوب اذلوجاز ذلک لم يتمّ البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده بذلک الرجحان و حينئذ لايلزم وجود الواجب بل وجود ممكن راجح وجوده على عدمه و لايظهر استحالته بأوّل النظر اذالّلازم منه ترجيح الرّاجح لا الترجيح بلا مرجّح و يتأتى بيانه بوجهين:

أحدهما: أنّه اذا كان وجوده مثلا راجحا بالنظر إلى ذاته بالضّرورة، فيكون عدمه[٥] بالنظر إلى ذاته ممتنعا، لأنّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحيّة الطرف المقابل[٦]، و مرجوحيّته يستلزم امتناعه، لأنّ امتناع ترجيح المرجوح بديهى، فرجحان الوجود نظرا إلى الذات يستلزم امتناع العدم

---

۱. الموجود. ق.

۲. الموجود. ق.

۳. الزيادة فى نسخة. س.

٤. للحال الأولى. ق.

٥. فبالضّرورة يكون عدمه. خ‌ل. ل.

٦. الطرف الاخر. س.

يتأتّى ـ يتسهّل ـ يتهيّأ.

بالنظر إليها، و هو يستلزم وجوب الوجود، فما فرضناه غير منته إلى حدّ الوجوب منته إليه، و هذا خلف مع أنه المطلوب.

الثانی

أنّ ذلک الممکن إن کان علّة لوجود نفسه لزم تقدّمه بالوجود علی نفسه، و إن لم یکن علّة لنفسه کان موجودا بلاسبب و هو جایز العدم لإمکانه، فیلزم جواز انعدام الموجود بلاسبب[۱] یقتضیه کما قال الفارابی:* لوحصل سلسلة الوجود بلاوجوب، و یکون مبدأها ممکنا حاصلا بنفسه، لزم إمّا ایجاد الشیء لنفسه و ذلک فاحش، و إمّا صحّة عدمه بنفسه و هذا أفحش.

أقول: فیه نظر:

أمّا أوّلا: فلأنّ وجوده لمّا فرض لرجحانه علی عدمه، فلایحتاج إلی سبب بل یکفی فی وجوده الرّجحان الناشی من الذات من غیر افتقار إلی علّة.

و أمّا ثانیا: فلأنّ وجوده لمّا کان مستندا إلی الرّجحان فعدمه إنّما یکون بزوال ذلک الرّجحان عن الذات و قد یکون ذلک الزّوال بسبب یقتضیه کوجود مانع فلایلزم صحّة عدمه بنفسه.

لایقال:

الرّجحان إن کان مقتضی الذات لم یجز زواله لحدوث سبب و إن لم یکن نقلنا الکلام إلیه.

لأنّا نقول:[۲]

یجوز أن یکون الرّجحان مستندا إلی رجحان الرّجحان و هکذا إلی غیر النهایة من غیر أن یتحقّق وجوب فی شیء من المراتب اذ لم یثبت بعد أنّ الشیء ما لم یجب لم یتحقّق فکما أنّه یوجد رجحان الوجود من غیر وجوب کذلک یتحقّق رجحان الرجحان برجحانه من غیر وجوب و لایمکن تتمیمه بأنّه حینئذ لایکون[۳] وجوده مستندا إلی الرجحان الذاتی فقط بل إلیه مع انتفاء المانع و

---

۱. من غیر سبب. ح. س.

* هو ابونصر محمدبن محمدبن طرخان‌بن اوزلغ الفارابی المعروف بـ«المعلّم الثانی» له مؤلفات منها آراء اهل المدینة الفاضلة. السیاسة المدنیة (۲٦۰ـ۳۳۹)

۲. الطرف الاخر. س.

۳. لایمکن. س.

حینئذ یجوز أن یوجد بالرّجحان و انتفاء المانع فینسدّ باب اثبات الواجب

والتحقیق: أنّه علی تقدیر وجوده بالرجحان یکون متصفا بالوجود و لایکون عینه و یکون الذات منشأ رجحان الاتصاف[۱] فیکون علّة لاتصاف نفسه بالوجود و لمّا فرض عدم بلوغه إلی حدّ الوجوب یجوز عدمه مع بقاء الرّجحان اذلو لم یجز عدمه مع بقائه کان بالغا حدّ الوجوب و قد فرض عدم بلوغه إلیه هذا خلف فیجوز عدمه من غیر سبب.

هذا هو تحقیق کلام المعلّم الثانی و ما اسلفناه کلام جدلیّ فلیدرک

فإن قلت: علّیة الشیء لنفسه جایز لأنّ مجموع الموجودات من الممکن و الواجب ممکن لاحتیاجه إلی الآحاد و لا علّة له سوی نفسه لأنّ علّته إمّا جزؤه و هو محال لاحتیاجه إلی بقیة الأجزاء و إمّا خارج عنه و لاخارج عنه فتعیّن أن یکون نفسه.

قلت:

إن أردتم بالعلّة، العلّة التامّة بمعنی جمیع الآحاد التی یتوقّف المجموع علی کلّ واحد منها فهی عینه و لا محذور فیه لأنّ توقّف ذلک المجموع علی کلّ واحد[۲] من الآحاد لایستلزم توقفه علی المجموع حتی یلزم[۳] توقّف الشیء علی نفسه.

و إن أردتم بها العلّة الفاعلیّة المستقلّة فهی جزؤه أعنی الواجب [لذاته][٤] أو مافوق المعلول الأخیر إلی الواجب فانّ آحاده منحصر[٥] فی الواجب و ما یستند إلیه فلا تأثیر فی هذا المجموع إلاّ و هو مستند إلیه اذالتأثیر[٦] فیه باعتبار بقیّة الأجزاء و هی الممکنات و هی مستندة[۷] إلی الواجب إمّا ابتداء أوبواسطة.

والحاصل:

أنّ المحال کون الشیء علّة فاعلیة لنفسه أو ما فی حکمه ممّا یجب تقدیمه علی المعلول و حینئذ[۸] یلزم تقدّم الشیء علی نفسه و أمّا کونه علّة تامّة لنفسه فلیس بمستحیل علی اطلاقه بل هو واقع فی

---

۱. الاتصاف به فیکون علّة اذ لا معنی للعلة إلاّ ما یترجّح به المعلول. ل ـ الاتصاف فیکون علّته اذلا معنی للعلّة إلاّ ما یترجّح المعلول به فیکون علة... ح. س.

۲. کل احد. س.

۳. یستلزم. ل.

٤. الزیادة فی. ل.

٥. منحصرة. ل.

٦. أوالتأثیر.

۷. مستند. ل.

۸. اذحینئذ. ح. س. ل.

مجموع الواجب و معلوله الأوّل أو جميع معلولاته كما مرّ.

و قد يجاب:

عن هذا السؤال بأنّ المتعدد قد يؤخذ مجملا و هو بهذا الاعتبار واحد و اللفظ الدالّ عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع و قد يؤخذ مفصّلا و اللفظ الدّالّ عليه بهذا الوجه [متعدد][1] هو مثل هذا و ذاک و بهذا الوجه يكون كثيرا و قد يختلفان فى الحكم فإنّ مجموع القوم معا لايسعهم دار ضيق و هم لا معا يسعهم.

اذا علم ذلک فنختار أنّ مرجّح وجود هما معا، هو هماأخوذا لامعا لاحتياجه إلى كلّ واحد من جزئيه و يكفيان فى وجوده فيكون هذا و ذاک علّتين يترجّح وجود مجموعهما بهما.

فإن نقل الكلام إليهما لامعا مفصّلا فإنّه أيضا ممكن يحتاج[2] إلى مرجّح.

فالجواب:

إنّا لا نسلّم أنّهما مأخوذان على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب موجود بذاته و ممكن موجود به. أقول:

فيه نظر لأنّ الموجود فى هذه الصّورة هو الواجب و معلوله و اذا أخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره و لاشکّ أنّه كما أنّ كلّ واحد منهما موجود[3] فهما موجودان ضرورة أنّ انتفاء المتعدد إنّما يكون بانتفاء أحد من آحاده و الآحاد بأسرها موجودة هاهنا و الممكن الموجود لابدّ له من علّة سواء كان واحدا أو متعددا و سواء اعتبر مجملا أو مفصّلا، اذ الاجمال و التفصيل إنّما يوجب اختلاف الملاحظة و لايوجب اختلافافى نفس الأمر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الأوّل [مثلا][4] فلاشکّ أنّ مجموعهما سواء لوحظ مجملا أو مفصّلا موجود اذ المراد بالمجموع هاهنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف أعنى ذات [موضوع][5] الاثنين و هو موجود لا محالة و إن لم تكن الهيئة و الإثنينية موجودة كما أنّ الواحد موجود و إن لم يكن وصف الوحدة موجودا و اذا كان معروض الإثنينية موجودا و هو ممكن لاحتياجه إلى الآحاد فلابدّ له من علّة و ليس هناک

---

۱. الزيادة فى. س.
۲. محتاج. ل.
۳. موجودا. ح. ق.
٤. ليس فى. ق.
٥. ليس فى. س. ل.

شیء آخر یصلح علّة له فلا ینحسم به مادّة الإشکال.

علی أنّا نقول:

لیس التفاوت فی المثال المذکور من حیث الإجمال و التفصیل بل التّفاوت فیه بالمحمول فإنّ الکلّ المجموعی اذا اخذ مجملا أو مفصّلا متصف بأنّ الدار یسعهم علی التعاقب و لایتصف بأنّها تسعهم مجتمعین فتأمّل.

الفصل الثانی
فی أنّ وجوده لایزید علیه بل هوعین وجوده الخاصّ

و برهانه أنّه لوکان وجوده زائدا علیه حتی یکون الفا موجودا مثلا لم یکن فی حدّ ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا و لا معدوما کما حقّق فی موضعه و کلّ ما کان کذلک فهو ممکن لأنّ اتصافه بالوجود إمّا بسبب ذاته و هو محال لأنّ الشیء ما لم یوجَد لا یوجد[1] فیلزم تقدّمه بالوجود علی نفسه و هذا خلف و إمّا بسبب غیره فیکون معلولا فلایکون واجبا.

لایقال: إنّ الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود و اذا کان ذاته مقتضیا لوجوده کان واجبا لذاته فلایحتاج إلی علّة لأنّ الحاجة فرع الإمکان و هو واجب لاممکن فلایلزم تقدّم الشیء علی نفسه.

لأنّا نقول:

لا فرق بین العلیّة و الاقتضاء إلاّ فی العبارة فاذا کان مقتضیا لوجوده کان علّة لنفسه فیلزم المحذور

فإن قلت: معنی الاقتضاء أنّه لایمکن أن لایکون موجودا إلاّ أن یکون[2] هناک تاثیر و تأثر

قلت:

عدم الإمکان إمّا بالنظر إلی الذات أو إلی غیره و علی الأوّل یکون الذّات علّة اذ لا معنی للعلّة إلاّ ما یکون امتناع العدم بالنظر إلیه و علی الثانی یلزم احتیاجه إلی ذلک الغیر فلایکون واجبا [و هذا خلف][3]

---

۱. لم یوجد (خ‌ل). ل.
۲. إلاّ أنه یکون. ق.
۳. فی نسخة. ل.

لايقال:

فيلزم أن يكون الواجب علّة لنفسه على تقدير كونه عين الوجود، ضرورة أنّ امتناع عدمه لذاته.

لأنّا نقول:

على تقدير كونه عين الوجود لا اتّصاف له بذلك، و معنى امتناع عدمه أنّه بذاته هو الوجود المتأكّد كما سيجىء تفصيله

فثبت أنّ الواجب تعالى وجود بحت قائم بذاته، مجرد فى ذاته عن[١] جميع النسب و الاعتبارات، و لوا عتبر معه شيء من الأمور الغريبة، ككونه خالق العالم مثلا، لم يكن تلك الذات مع هذا [القيد][٢] واجبا بذاته، بل واجبا بغيره[٣] و هو الذّات البحت.

الفصل الثالث فى توحيده

لو تعدّد الواجب فإمّا أن يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته، فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضى، و العارض معلول للمعروض، فيرجع إلى كون كلّ منهما علّة لوجوب وجوده، و قدبان بطلانه و إمّا أن يكون ذلك الامتياز بالأمر الزائد على ذاتهما و هو أفحش، فإنّه إمّا أن يكون معلولا لما هيتّهما أولغيرها*

و على الاوّل إن اتحدّت ماهيتّهما[٤] كان التعيّن مشتركا و هذا خلف، و إن تعدّدت الماهيّة كان كلّ منهما شيئا عرض له وجوب الوجود، أعنى الوجود[٥] المتاكّد للواجب، و قد تبيّن فى الفصل السابق بطلانه، و أنّ وجوده لايزيد عليه.

و على الثانى يلزم الاحتياج إلى الغير و الإمكان و بالجملة لو كان الواجب متعددا لكان[٦] نسبة الوجوب إليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا على ما سبق بيانه

---

١. من. ل.

٢. فى نسخة. ل.

٣. لغيره. ل.

* أى لغير ماهيتهما.

٤. ان اتحد ماهيتها. ل.

٥. وجود. ل.

٦. كان. ق. ح. س.

فإن قلت:

على تقدير وحدة الواجب أيضا صدق هذا المفهوم عليه عرضیّ لأنّ هذا المفهوم أمر اعتباری فليس عين ذاته فإن أردتم بكون واجب الوجود عين ذاته أنّ هذا المفهوم عين ذاته فهو ظاهر البطلان و إن أردتم أنّ ذاته بذاته مبدأ لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فإنّها إنّما يصّح انتزاع هذا المفهوم منها بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لايجوز أن يكون فی الوجود موجودان كلّ منهما بذاته[۱] مبدأ لانتزاع هذا المفهوم [فيكون وجوبهما ايضاعين ذاتهما و قد قلت خلافه و هذا خلف][۲]

فإن قيل:[۳]

المراد الثانی و قد تبيّن أنّ مايكون بذاته كذلک [أعنی الواجب][٤] لايكون وجوده الخاصّ و تعيّنه الذی هوعين وجوده الخاصّ مغائراله بل هو أمر بسيط لايمكن للعقل تحليله إلى شیء و وجود.

فأقول:

أنت خبير بأنّ العقل بأوّل نظره لايأبی أن يكون شيئان بسيطان لايمكنه تحليل شیء منهما إلى ماهيّة و وجود بل يكون كلّ منهما موجودا [خاصّا][٥] بسيطا مستغنيا عن العلّة

و لذلک قيل إنّ فی كلامهم هاهنا مغالطة فإنّهم حيث ذكروا أنّ وجوده عين حقيقته أرادوا به الأمر الحقيقی القائم بذاته حتی يجوز أن يكون عين ذاته و حيث برهنوا على التوحيد بأنّ وجوده عين ذاته فلايمكن اشتراكه أرادوا به المفهوم اذلو ارادوابه الوجود الخاصّ القائم بذاته لم يتّم البرهان على التوحيد لجواز أن يكون وجودان خاصّان قائمان بذاتهما و يكون امتيازهما بذاتهما فيكون كلّ منهما وجودا خاصّا متعيّنا بذاته و يكون هويّة كلّ منهما ووجوده الخاصّ به عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير الوحدة

و قد يستدلّ على وحدته بأنّا و إن لم نعرف كنه الوجود القائم بذاته لكنّا نعلم بديهة أنّه معنی واحد فلو تعدّد لاشترک المتعدد فی الماهيّة و لزاد تعيّن كلّ منهما على الماهيّة و هو محال وهذا كماتری مبنی على دعوی من غير دليل و لا بيّنة.

---

۱. بذاتهما. خ‌ل. ق.

۲. ليس فی. ل. س.

۳. فان قلت. س.

٤. ليس فی. ق. س.

٥. ليس فی. ق.

و قد يقال:

وجود الواجب عين هويّته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجوده[١] الواجب لذاته[٢] لغيره كما فى بعض تعليقات الشيخ.[*]

أقول:

و أنت خبير بما فيه اذلواراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو، أنّ وجوده الخاصّ هوهو[٣] فلم لايجوز أن يكون هناك أمران، كلّ واحد منهما وجوده الخاصّ هوهو،[٤] فيكون كون كلّ منهما موجودا عين كونه هو، و إن أراد أنّ كونه[٥] موجودا مطلقا عين كونه هو، فهو ممنوع.

برهان آخر ـ لو تعدّد الواجب، فإمّا أن تتّحد الماهيّة فى ذلک المتعدّد، أو تختلف، و على الأوّل لايكون قولها على كثيرين لذاتها، و إلاّ لما كانت ماهيّتها بواحدة، فيلزم تحقّق الكثير بدون الواحد. و على الثانى يكون وجوب الوجود عارضا لهما، و كلّ عارض معلول إمّا لمعروضه فقط،[٦] أو بمداخلة غيره، و القسمان باطلان

أمّا الأوّل فلاستلزامه كون الشىء علّة لوجود نفسه، و أمّا الثانى فأفحش.

قال الشّيخ فى التعليقات:

وجوب الوجود لاينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد و إلاّلكان معلولا.

و هذا مجمل ما ذكرناه مفصّلا، و هو برهان متين مختصر لايرد[٧] عليه ما ذكره ابن كمونة[**] فى بعض تصاينفه[٨]: من أنّ البراهين الّتى ذكروها إنّما تدلّ على امتناع تعدّد الواجب مع اتّحاد الماهيّة، و أمّا اذاختلف فلابدّ له من برهان آخر، و لم أظفر به إلى الآن.

---

١. وجود. ل.
٢. بذاته. ل.

* الشيخ هو ابوعلى الحسين‌بن عبدالله‌بن سينا الشهير ب«الشيخ‌الرئيس» المتوفى (٤٢٨).

٣. الخاص هو. س.
٤. منهما عين وجوده الخاصّ. ل.
٥. و ان اراد بكونه. ق. س.
٦. اما لمعروضه مستقلّا. ل.
٧. لايتأتّى. ل. ح. ش.

** ابن كمونة. هو سعدبن منصوربن سعدبن حسن‌بن هبة‌الله بن كمونة المتوفى (٦٨٣) له شرح على‌التلويحات للسهروردى و تنقيح الأبحاث فى البحث عن الملل الثلاث و غيره.

٨. فى تصانيفه. ل.

أقول:

لأنّ هذا المطلوب أدقّ المطالب الإلهيّة، و أحقّها بأن يصرف فيها الطالب وُكده و كدّه، و لم أر فی كلام السابقين ما يصفو عن شوب ريب، و لا فی كلمات اللّاحقين ما يخلو عن وصمة عيب، فلا علىّ إلاّ أن أشبع فيه الكلام حسبما يبلغ إليه فهمى [القاصر][۱] و إن كنت موقنا بأنّه سيصير عرضة لملام اللئام.

إِذا رَضِيَتْ عَنِّى كِرامُ عَشِيرَتِى　　　فَلا زالَ غَضْبانًا عَلَىَّ لِئامُها

و أقدّم على ذلک مقدّمة و هی:

أنّ الحقائق لا تقتنص من قبل الا طلاقات العرفيّة، فقد يطلق فی العرف على معنى من المعانى لفظ يوهم ما لا يساعده البرهان بل [يحكم][۲] بخلافه، و نظير ذلک كثير.

منه إنّ لفظ العلم إنّما يطلق فی اللغة على ما يعبّر عنه بالفارسية[۳] بدانستن و دانش و مرادفاتها ممّا يوهم أنّه من قبيل النسب، ثم البحث المحقق و النظر المدقق الحكمى يقضى[٤] بأنّ حقيقته هوالصّورة المجرّدة.

و ربما يكون جوهرا كما فی العلم بالجوهر،* بل ربما لايكون قائما بالعالم بل قائما بذاته، كما فی علم النّفس و ساير المجرّدات بذواتها، بل ربما يكون عين الواجب كعلم[٥] الواجب تعالىبذاته.

و منه أن الفصول الجوهرية قد يعبّر عنها بالفاظ يوهم أنّها إضافات عارضة لتلک الجوهر، كما يعبّر عن فصل الإنسان بالناطق و المدرک للكليّات، و عن فصل الحيوان بالحسّاس و المتحرک بالإرادة.

و التحقيق أنّها ليست من النّسب [و الإضافات][٦] فی شیء، بل هی جواهر، فإنّ جزء الجوهر

الوكد: بضم الاول و سكون الثانى: السعى و الجهد. و بفتح الاول: القصد و المراد.

الكدّ: بفتح الاول و تشديد الدال: الشدة فی العمل.

الوصمة: بفتح الاول و الثالث و سكون الثانى. مايعير به الانسان من قول أوفعل. العار.

۱. زائدة فی. ق.　　۲. فی نسخة. ق. س.

۳. فی الفارسية. ل.　　٤. يقتضى. ق.

* عند من يقول إنّ الحاصل فی الذهن نفس ماهيات الاشياء لاصورها و أمثالها.

۵. كما فی علم. ل.　　٦. فی نسخة. س. ل.

لایکون إلّا جوهرا کما تقرر عندهم. و بعد ذلک نمهّد[١] مقدّمة أُخری و هی:

إنّ صدق المشتق علی شیء لا یقتضی قیام مبدأ الاشتقاق به، و إن کان عرف اللّغة یوهم ذلک، حتی فسّر أهل العربیّة اسم الفاعل بما یدلّ علی أمر قام به المشتق منه، و هو بمعزل عن التحقیق، فإنّ صدق الحدّاد علی زید مثلا إنّما هو بسبب کون الحدید موضوع صناعته، علی ما صرّح به الشیخ و غیره، و صدق المشمّس علی الماء مستند[٢] إلی نسبة الماء إلی الشّمس بتسخّنه بسبب مقابلتها، و بعد تمهید هاتین المقدّمتین.

نقول:

یجوز أن یکون الوجود الذی هو مبدأ اشتقاق الموجود أمرا قائما بذاته هو حقیقة الواجب تعالی، و وجود غیره عبارة عن[٣] انتساب ذلک الغیر إلیه، فیکون الموجود أعمّ من تلک الحقیقة و غیرها المنتسب الیه، و ذلک المفهوم العامّ أمر اعتباری عدّ من المعقولات الثانیة و جعل أوّل البدیهیّات

فإن قلت:

کیف یتصوّر کون تلک الحقیقة موجودة فی الخارج، مع أنّها کما ذکرتم عین الوجود، و کیف یعقل کون الموجود أعمّ من تلک الحقیقة و غیرها.

قلت:

لیس معنی الموجود مایتبادر إلی الوهم و یوهمه العرف، من أن یکون أمرا [انتزاعیا][٤] مغایرا للوجود، بل معناه ما یعبّرعنه بالفارسیة و غیرها بـ «هست» و مرادفاته فاذا فرض الوجود[٥] مجرّدا عن غیره قائما بذاته کان وجودالنفسه، فیکون موجودا بذاته، کما أنّ الصّورة المجرّدة اذا قامت بنفسها کانت علما و عالما و معلوما، کالنفوس و العقول بل الواجب تعالی.

و ممّا یوضح ذلک أنّه لو فرض تجرّد الحرارة عن النار کان حارّا و حرارة إذالحارّ ما یؤثّر تلک الآثار المخصوصة من الإحراق و غیره و الحرارة علی تقدیر تجرّدها کذلک

---

١. نقدم. ل.
٢. مستندا. س. ق.
٣. من. ل.
٤. فی نسخة. ق.
٥. الموجود. ق.

و قد صرّح بهمنيار* فی كتاب البهجة و السعادة، بانه لو تجرّدت الصّورة[1] المحسوسة عن الحسّ و كانت قائمة بنفسها، كانت حاسّة و محسوسة، و لذلک ذكروا أنّه لايعلم كون الوجود زائد اعلی الموجود إلّاببيان، مثل أن يعلم أنّ بعض الاشياء قد يكون موجودا و قد يكون معدوما، فيعلم أنّه ليس عين الوجود و يعلم أنّ ما هو عين الوجود يكون واجبا بالذات، و من الموجودات ما لا يكون واجبا بالذات و يزيد الوجود عليه.

فإن قلت:

كيف يتصوّر ان يكون هذا المعنی هو الأعمّ من نفس الوجود القائم بذاته و ممّا هو منتسب إليه[2]

قلت:

يمكن أن يكون هذا المعنی أحد الامرين[3] من الوجود القائم بذاته و ما هو منتسب إليه انتسابا مخصوصا، و معيار ذلک أن يكون مبدأ للآثار و مظهراللأحكام[4]

و يمكن أن يقال:

إنّ هذا المعنی ما قام به الوجود أعمّ من أن يكون وجودا قائما بنفسه، فيكون قيام الوجود به قيام الشیء بنفسه، و من أن يكون من قبيل قيام الأمور المنتزعة العقلية[5] بمعروضاتها، كقيام سائرالامور الاعتبارية مثل الكلية و الجزئية و نظائرها[6] و لايلزم من كون إطلاق القيام علی هذا المعنی مجازا أن يكون [إطلاق][7] الموجود عليه مجازا كما لا يخفیٰ، علی أنّ الكلام هاهنا ليس فی المعنی اللغوی و أنّ اطلاق الموجود عليه حقيقة لغوية أو مجاز[8] فإنّ ذلک ليس من المباحث العقليّة فی شیء.

---

* هو بهمنياربن مرزبان من أكابر تلامذة ابیعلی ابن‌سينا صاحب كتاب التحصيل المتوفی (٤٥٨).

١. الصور. ق.

٢. كيف يتصوّر أن يكون هذا المعنی هو الاعمّ من الوجود القائم بذاته و هو منتسب اليه. ق.

٣. هذا المعنی ما هو اعمّ. ل.

٤. مبدأ الاثار و مظهر الأحكام. ل.

٥. الكلية. خ‌ل. ش ـ المنتزعة الكلية العقلية. س.

٦. و نظائرها. ح. س. ل.

٧. ليس فی نسخة. ل.

٨. لغة أومجازا. ح. س. ق.

فيلخّص[۱] من هذا:

انّ الوجود الذى هو مبدأ اشتقاق الموجود أمر واحد فى نفسه و هو حقيقة خارجيّة و الموجود أعمّ من [هذا][۲] الوجود القائم بنفسه و ممّا هو منتسب إليه [انتسابا خاصّا][۳]

و اذا حمل كلام الحكماء على هذا[٤] لم يتوجّه عليه أنّ المعقول من الوجود أمر اعتبارى هو وصف الموجودات و هو الّذى جعلوه أوّل الأوائل البديهيّة فإطلاق الوجود على تلك الحقيقة القائمة بذاتها إنّما يكون بالمجاز أو بوضع آخر و لايجدى ذلك فى استغناء الواجب عن عروض الوجود، و المفهوم المذكور أمر اعتبارى فلايكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك علوّاكبيرا، و اذا حمل كلامهم على ما ذكرناه يتحصّل منه أمر معقول و يندفع [عنه][٥] الهرج و المرج الذى يعرض للناظر[٦] فى كلامهم بحيث يتشوّش الذهن و يتبلدّ الطبع.

فإن قلت:

ما ذكرته، من أنّه يمكن حمل كلامهم على ذلك لايكفى بل لابدّ من الدليل على أنّ الأمر كذلك فى الواقع قلت:

لما دلّ البرهان على أنّ وجود الواجب عينه و من البيّن أنّ المفهوم البديهى المشترك لايصلح لذلك فلايكون الأمر الّا كذلك

فإن قلت:

لم لايجوز أن يكون هناك هويّتان [يكون][۷] كلّ منهما واجبا لذاته[۸] و يكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا عرضيّا.

قلت:

يكفى فى دفع هذا الوهم تذكر المقدّمات السابقة و تفطّن المقدمات اللّاحقة اذ قد علمت أنه لوكان كذلك لكان عروض هذا المفهوم [لهما][۹] إمّا معلّلا بذاته فيلزم تقدّمه بالوجود على نفسه أو بغيره

---

۱. فيتلخّص. ق.
۲. ليس فى. ق.
۳. ليس فى. ل.
٤. على ذلک. ل.
٥. ليس فى. س. ق.
٦. للناظرين. ق.
۷. ليس فى. ق.
۸. بذاته. ح. ل.
۹. فى نسخة. س. ق.

فیکون افحش. و قد تحقّق و تقرّر أنّ ما یعرضه الوجود [أو الوجوب][1] فهو ممکن فاذاً کان واجب الوجود هو نفس الوجود المتأکّد القائم بذاته و اذاقلنا: واجب الوجود موجود فالمراد به ماذکرناه [من أنّ وجوده عینه لا أنّه أمر یعرضه الوجود][2] و لهذا صرّح المعلّم الثانی و الشیخ علی أنّ ما توهّمه[3] عرف اللغة من إطلاق الموجود علیه تعالی مجاز.

اذا تمهّد ذلک ظهر أنّه لایجوز أن یکون هویّتان کلّ منهما وجود قائم بذاته واجب لذاته اذحینئذ یکون وجوب الوجود عارضا مشترکا بینهما فیلزم المفاسد المذکورة سابقا.

بل نقول:

نَظَرنا فی نفس الوجود[4] المعلوم بوجه ما بدیهة فأدّانا البحث و النظر إلی أنّه أمر قائم بذاته هو الواجب [فلیس هناک تعدّد][5]

و محصلّه:

أنّا نظرنا فی مفهوم الوجود المشترک[6] بین الموجودات فعلمنا أنّ اشتراکه لیس اشتراکا عروضیّا بل اشتراکا من حیث النّسبة فظهر أنّ الوجود الذی ینسب إلیه جمیع الماهیّات أمر قائم بذاته غیر عارض لغیره واجب لذاته کما أنّا لو نظرنا إلی مفهوم الحدّاد و المشمّس توهّمنا فی بادی النظر أنّ الحدید و الشّمس مشترکان بین أفراد الحدّادین و المشمّسات بحسب العروض بناء علی ما یو همه ظاهر عرف اللغة ثم تفطّنّا أنّ الحدید و الشمس لیسا مشترکین بحسب العروض بل اشتراکهما بحسب نسبة کلّ من تلک الأفراد إلیهما، ظهر أنّ توهّم العروض کان باطلا و أنّ ما حسبناه عارضا مشترکا فهو فی الواقع غیر عارض بل [هو][7] أمر قائم بذاته و لتلک الأفراد نسبة خاصّة إلیه و لیس هناک حدیدان و لاشمسان

و أنت خبیر بأنّ کون الوجود عارضا للماهیّات علی ما هو المشهور الذی ینساق إلیه النظر الأولی لایصفو عن الکدورات المشوّشة للأذهان السلیمة لاسیّما علی ما تقرر عند المتأخرین من أنّ

---

۱. فی نسخة. ل.

۲. فی نسخة. ق.

۳. یوهمه. ق. س.

۴. الموجود. ق.

۵. لیس فی. ح. س. ق.

۶. انا نظرنا فی الوجود المعلوم بدیهة المشترک. ل.

۷. لیس فی. س. ق.

ثبوت الشیء للشّیء و عروضه له فرع ثبوت المثبت له فی نفسه، اذا لکلام فی الوجود المطلق، و لیس للماهیّة قبل الوجود المطلق وجود، حتّی یکون الاتصاف به فرعا علی ذلک[١] الوجود.

و ما قاله بعضهم: من أنّ الاتّصاف بالوجود إنّما هو فی الذهن، لایجدیهم نفعا. لأنّه اذا نقل الکلام إلی الاتصاف بالوجود الذهنی، لم یبق لهم مهرب، و استثناء الوجود من المقدّمة القائلة بالفرعیّة تحکّم، علی أنّ مشاهیرهم قدحوا فی هذا الاستثناء.

و القول بأنّ ثبوت الشیء لغیره إنّما یقتضی ثبوت ذلک الغیر، اذا کان ثبوته له علی نحو ثبوت الأعراض لمحالّها، لا علی نحو ثبوت الأوصاف الاعتباریة لموصوفاتها[٢]، یقدح فی إثبات الوجود الذهنی، اذمداره علی أنّ المعدومات الخارجیّة متّصفة[٣] بحسب نفس الأمر بصفات ثبوتیة، فیکون موجودة فی نفس الأمر، و اذلیست[٤] فی الخارج، فهی فی الذّهن، و من البیّن أنّ المعدومات الخارجیّة لایتّصف بالأعراض، بل إنّما یتّصف بالصّفات الاعتباریّة فقط.

ثم من البیّن أنّه اذا کان الوجود و صفا للماهیّة، و کان أثر الفاعل هو اتّصاف الماهیّة بالوجود، علی ما تقرّر و اشتهربینهم، لزم أن یکون الصادر عن الفاعل هو ذلک الأمر النسبی، و ظاهر أنّ النّسبة فرع المنتسبین، فلایصّح کونها أوّل الصّوادر، إلی غیر ذلک من الظّلمات الّتی یعرض من القول بعروض الوجود للماهیّات، و علی ما ذکرناه لا یتوجّه شیء من الشّبهات.

هذا نظری فی حقیقة ما ذهب إلیه الحکماء، و سیجیء له فی بحث العلم مزید تحقیق.

و یمکن الاستدلال علی التوحید، بأنّه[٥] لو تعدّد الواجب کان الإثنان منه أعنی معروض الإثنینیّة بدون العارض إمّا واجبا أوممکنا، و الأوّل باطل، لافتقار هذا المعروض إلی کلّ [واحد][٦] من الآحاد، و الافتقار ینافی الوجوب، و کذا الثانی،[٧] لأنّ الممکن لابدّله من علّة فاعلیّة تامّة،

---

١. لذلک. س. ٢. لموضوعاتها. خ‌ل.

٣. موصوفة. ل. ٤. و اذلیس لها وجود. ق.

٥. فی نسخة «ل» العبارة هکذا: و یمکن الاستدلال علی التوحید بأنّه لو تعدّد الواجب کان مفهوم واجب الوجود مشترکابینهما فاتصاف کلّ منهما بهذا المفهوم لابدّ له من علّة فإمّا أن یکون علّته حقیقة کلّ منهما فیلزم کون الماهیة سببالوجوب وجوده و قد بان بطلانه أویکون علّته فیهما أوفی أحدهما أمرا خارجا فلایکونان أو أحدهما واجبالاحتیاجهما أو أحدهما إلی غیره و بوجه آخر لو تعدّد الواجب. (و الظاهر أنّها زائدة)

٦. لیس فی. ل. ٧. و الثانی أیضا کذلک. ل.

فتلک [العلّة][1] إمّا نفس هذا المعروض، فیلزم کون الشیء فاعلالنفسه ومتقدّما علیه، و إمّا[2] واحد منهما و هو باطل، لافتقار المجموع إلی الواحد الآخر، و لیس التردید فی العلّة التامّة حتی یختار أنّه عینه، بناء علی المشهور [عندهم][3] من أنّ العلّة التامّة لایجب تقدّمها علی المعلول، فلا مانع [من][4] أن یکون عینه، کما أنّ مجموع الواجب و المعلول الأوّل مثلا علّة تامّة لذلک المجموع.

لایقال:

لیس هاهنا مجموع، بل الموجود فیه هو هذا الواحد و ذاک الواحد، من غیر أن یتحقّق شیء آخر هو المجموع لأنّا نقول:

وجود المجموع أعنی معروض المجموعیّة بدون العارض بدیهیّ، فإنّ انتفاء المتعدّد إنّما یکون بانتفاء واحد من آحاده، و الآحاد بأسرها[5] هاهنا موجودة، و لذلک تقرّر فی موضعه، أنّه یمکن أن یصدر عن الواجب تعالی شیء، و عن المعلول الأوّل شیء آخر، و عن مجموعهما شیء ثالث، حتّی یکون فی المرتبة الثّانیة شیئان فی درجة واحدة، و هکذا کما قرّروه فی صدور الکثرة عن الواحد الحقیق بدون الاستعانة بالاعتبارات الّتی یشتمل علیها المعلول [الأوّل][6] علی ما هو المشهور، فلو لم یکن سوی کلّ واحد[7] شیء، لم یجز أن یصدر عن مجموع الواحد[8] و معلوله شیء ثالث، [علی أنّ الحکم بوجود المجموع بالمعنی المذکور بدیهیّ لایحتاج إلی الدّلیل][9] و هذا الدّلیل [علی التوحید][10] نسبه بعض إلی المغالطة[11]

و ظنّی أنّ هذه النّسبة غلط، فإنّ هذا الدلیل مبنیّ علی عدّة مقدّمات.

الأولی: أنّ المجموع بالمعنی المذکور موجود کمامرّ.

الثانیة: أنّه ممکن و ذلک ظاهر لافتقاره إلی کلّ واحد من الآحاد.

---

۱. فی نسخة. س. ل.
۲. و إمّا کلّ. فی نسخة. ل.
۳. فی نسخة. ل.
٤. فی نسخة. ل.
٥. بالاسر. س. ل.
٦. لیس فی. ق.
۷. سوی الآحاد. ل.
۸. الواجب. ل.
۹. لیس فی. س. ق.
۱۰. فی نسخة س. ق.
۱۱. نسبه بعض المغالطین بالمغالطة. ل ـ بعضم. (خل) ق.

الثالثة: أنّ كلّ ممكن محتاج إلى علّة مستقلّة، و ذلک[١] أيضا بيّن لايقبل المنع.

الرابعة: أنّه لاشيء من المجموع و كلّ واحد بمؤثّر مستقلّ فيه، فلايكون له علّة مستقلّة، و ذلک أيضا بيّن اذ ليس هناک شيء آخر يصلح لكونه[٢] علّة مستقلّة.

و منهم من تكلّف منع المقدّمة القائلة بوجود المجموع، و قد عرفت حاله.

و منهم من يقول على منوال ماسبق، بأنّ المتعدّد يوجد تارة مجملا و أخرى مفصّلا، و هو بالاعتبار[٣] الثانى علّة له لا بالاعتبار[٤] الأوّل، و إن نقل الكلام إليه ماخوذا بالاعتبار الثانى، فهو بهذا الاعتبار إثنان كلّ منهما واجب لذاته، فليس هناک ممكن اذالموجود هذا الواجب و ذاک الواجب، و كلّ منهما مستغن عن العلّة.

أقول:

قد عرفت أنّ الإجمال و التّفصيل إنّما يوجبان التغاير فى الملاحظة لا فى الأمر الملحوظ، فالموجود[٥] فى الخارج فى صورتى الإجمال و التفصيل أمر واحد، فلايجوز كون أحدهما علّة للآخر بحسب الوجود الخارجى، و لوجاز ذلک لجاز أن يقال: علّة مجموع الممكنات من حيث الإجمال نفس ذلک المجموع من حيث التفصيل، فلايثبت احتياج الممكنات المتسلسلة إلى علّة فاعليّة مستقلّة [أخرى]،[٦] و قد أطبق العلماء على خلافه، و إنّما جاز كون أجزاء الحدّ [مفصّلا][٧] علّة لها مجملا، لأنّ المجمل و المفصّل مختلفان فى الوجود الذهنى، فيجوز كون أحدهما علّة للآخر بحسب ذلک الوجود، لكنّهما فى الوجود الخارجى متحدان، فلا يصّح كون أحدهما علّة للآخر فى هذا الوجود.

بل نقول:

الموجود فى هذه الصّورة مثلا «ا» و «ب» فإن أريد بكونهما علّة مستقلّة، كون كلّ منهما كذلک، فهو بيّن البطلان. و إن أريد كون الكلّ المجموعى[٨] منهما كذلک، كان الشيء علّة لنفسه، سواء أريد بالكلّ المجموعى هما معا مجملا أو مفصّلا، و اعتبر ذلک فى العشرة [مثلا][٩] فإنّها نفس الآحاد

١. و هى. ق.
٢. كونه. ق
٣. باعتبار. ل.
٤. باعتبار. ل.
٥. فالوجود. ل.
٦. فى نسخة. س. ق.
٧. فى نسخة. س. ق.
٨. كلّ المجموع. ق.
٩. فى نسخة. ل.

البالغة هذا المبلغ، و ليس هناک إلّا کلّ واحد واحد،[1] و ما صدق عليه العشرة أعنى الکلّ المجموعى فليس فى الواقع إلّا کلّ واحد واحد [من الآحاد][2] و المجموع،[3] و لايصلح شىء منهما[4] للعلّية المستقلّة للمجموع، أمّا الأوّل فلاحتياج المعلول إلى غيره، و أمّا الثانى فلأنّه عينه.

[على أنّا نقول: لانسلّم أنّ التفاوت فى المثال المذکور من حيث الإجمال و التفصيل، بل التفاوت هناک فى المحمول، فإنّ الکلّ المجموعى متّصف بأنّ الدار يسعهم على التعاقب و لا يتّصف بأنّها تسعهم مجتمعين فتأمّل][5]

و منهم من منع احتياج هذا المجموع إلى فاعل مستقلّ، تخصيصا للمقدّمة القائلة بأنّ کلّ ممکن محتاج إلى فاعل [مستقلّ][6] بما إذا لم يکن ذلک الممکن مرکّبا من الواجبين، و هو تخصيص فى المقدّمة الکلّيّة [الضّرورية][7] من غير سند معتمد، فإنّا اذا عرضنا هذه المقدّمة على العقل، حکم بها حکما کلّيّا من غير استثناء، و لو صّح ذلک لا نفتح باب التخصيص فى کلّ مقدمة کلّيّة بما عدا صورة النزاع، فلايتمّ شىء من البراهين فى شىء من الموادّ.

قال الشّيخ فى التعليقات:

کلّ إثنين فالواحد منهما متقدّم عليه طبعا، أعنى به أنّه يتصوّر وجود واحد منهما دون وجود الإثنين، و لايتصوّر وجود الإثنين إلاّ و الواحد موجود، و هذه مقدّمة کلّيّة اذا أضيف إليها أنّ واجب الوجود لايجوز أن يوجد شىء قبله أيّة قبليّة فرضت أنتج منهما أنّه لايتصوّر موجودان متّصفان بوجوب الوجود.

هذه عبارته و هو مجمل ماذکرناه مفصّلا[8]، فتدبر [تدر][9]

و اذا ثبت استحالة تعدّد الواجب بالبراهين المذکور أمکن أن يستفاد التوحيد من مضمون قوله تعالى:

لَو کانَ فيهِما آلِهَةٌ إلَّا اللّهُ لَفَسَدَتا. الانبياء / ۲۲

---

۱. إلّا کلّ واحد من الآحاد. س. ل.
۲. فى نسخة. ق.
۳. و الکلّ المجموعى. ل.
٤. منها. س. ل.
٥. فى نسخة. ل. و الظاهرأنّها زائدة.
٦. فى نسخة. س. ل.
۷. فى نسخة. س.
۸. ذکرنا تفصيله.
۹. ليس فى. س. ل.

بحمل الفساد[۱] على الانتفاء.

الفصل الرّابع فی أنّ واجب الوجود لايقبل القسمة إلى الأجزاء

مقداريّة كانت أوغيرها، و يعبّر عن هذا المعنى بالأحديّة، كما يعبّر عن عدم قبول القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية.

قال الشيخ فی بعض رسائله:

إنّ الأحديّة يقتضی عدم قبول القسمة مطلقا، سواء كانت إلى الاجزاء أو إلى الجزئيات.

قال المعلّم الثانی:

لو قبل الواجب القسمة إلى الاجزاء، فكلّ جزء من أجزائه إمّا واجب الوجود، فيتكثر الواجب، و إمّا غير واجب الوجود، و هو أقدم بالذّات من الجملة، فيكون الجملة أبعد من الوجود.

و أقول:

هذا كلام مظلم، لأنّ الأجزاء التحليليّة للشّیء ليس لها تقدّم على الشیء، لأنّ ذلک الشیء بسيط لايسبقه وجود تلک الأجزاء فتلک الأجزاء و هميّة له، فلايلزم تقدّمها عليه بحسب الوجود الخارجی، و القول بأنّ ذات الجزء التحليلی متقدّم[۲] على البسيط، بمعنى أنّ العقل اذا قاس الكلّ و ذلک الجزء إلى الوجود يحكم بتقدّم ذات الجزء عليه، و ذلک لاينافی تأخّر وصف الجزئيّة عنه، فذات الجزء متقدّم، و وصف الجزئيّة متأخر، لايفی بإثبات المطلوب، لأنّ ذات الجزء التحليلی أمر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتّصل الواحد

فإن أريد بذاته هذا المعنى، فهو ليس متقدّما على المتصل فی الوجود الخارجی. و إن أريد مأخذ هذا الجزء و ما انتزع هومنه، فهو ذلک المتّصل نفسه،[۳] فلا يتقدّم على نفسه و بالجملة ليس فی هذا الكلام ما يحلّ العقدة.

و يمكن الاستدلال على هذا المطلب.

بأنّه لمّا كان الواجب هو الوجود المتأكّد، فجزؤه التحليلی إمّا وجود متأكّد أو أمر آخر، و على الأوّل

---

۱. بان يحمل الفساد. ل.
۲. متقدمة. ل.
۳. فی نسخة. ل. فهو كلّ ذلک بعينه.

يلزم كونه واجبا، بناء على ماسبق تقريره من المقدّمات [الّتى ذكرنا]،[1] و على الثانى يكون ذلک الجزء ممكنا، لانّ ماعدا الوجود المتأكّد المذكور[2] لايكون واجبا [فيكون ممكنا][3] و قد تقرّر عندهم أنّ الجزء التحليلى لايخالف الكلّ فى الحقيقة.

قال بهمينار فى التحصيل:

اعلم أنّ الماء و الخمر مثلا لا يصلح أن يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة، فإنّ الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع انتهى.

و الحكماء ردّوا مذهب ذيمقراطيس، بأنّ الاجزاء الفرضيّة لتلک الأجسام الصّغار يشارک الكلّ فى الحقيقة[4] و تشارک [فيها مع][5] باقى الأجزاء، فيصّح عليها من الافتراق و الاتصال ما يصّح على غيرها. اذا تمهّد ذلک.

فنقول:

ما يتصوّر أن يكون له جزء تحليلى، لايلزم[6] أن يكون له جزء خارجى [لمامرّ][7] فيكون الواجب مفتقرا إلى الجزء الخارجى و هذا خلف

بيان الملازمة، أنّ ذلک الجزء إن كان وجودا متاكّدا كان واجبا، فيكون موجودا بالفعل لاجزء تحليليّا مع أنّه يلزم تعدّد الواجب، وإن كان غير الوجود المتأكّد يكون ممكنا، فيغاير الكلّ بالحقيقة، فيكون جزء خارجيا أيضا لاتحليليّا، مع أنّه يلزم تركّب الواجب من الممكن و هذا هو تحقيق ما قال المعلّم الثانى. و ظهر أنّه لاينقسم إلى الاجزاء المقداريّة، و أمّا الأجزاء العقليّة كالجنس و الفصل فيظهر امتناع انقسامه إليها بأنّ الجنس مبهم إنّما يتحصّل بالفصل، فالجنس لايكون موجودا بذاته لاحتياجه إلى الفصل المحصّل[8] له، و قد تقرّر بما سبق أنّ الواجب تعالى عين الوجود المتاكّد، فيكون ما فرض جنسا خارجا عن ماهيّته[9]

---

۱. فى نسخة. ل.

۲. المتأكّد القائم بنفسه. ل.

۳. ليس فى. س. ق.

٤. بالحقيقة. ق.

٥. فى نسخة. ل.

٦. ما يتصور ان يكون له جزء تحليلى يلزم ان يكون. ح. س. و الظاهر أنّ الصحيح ما أوردناه.

۷. فى نسخة. ق.

۸. المميز. ق.

۹. حقيقته. (خ‌ل). ل.

و بوجه آخر مفصّل: لایخلو من أن یکون أحد الجزئین فقط عین الوجود المتأکّد، أو کلاهما عینه، اولاشیء منهما عینه، و علی الأوّل یکون الواجب ذلک الجزء الّذی هوعین الوجود و الجزء الآخر خارجا عنه، و علی الثانی یلزم تعدّد الواجب، و علی الثالث لایکون المرکّب منهما واجبا [لأنّه لیس وجودا متاکّدا]،[١] لاحتیاجه فی قوامه إلی الأجزاء لّتی لیست عین الوجود[٢] فیلزم[٣] ترکّب الواجب من الممکن و هذا خلف، و أیضا لو ترکّب الواجب من جزئین عقلیّین،[٤] لجاز [للعقل][٥] تحلیله إلی شیء و وجود مثلا یکون جنسه «الالف» وفصله «الباء»، فیکون «ألف» موجودا و «باء» موجودا، و قد تبیّن لک أنّ کلّ ما هو کذلک فهو ممکن، و هذان الوجهان یدلّان علی امتناع ترکّبه من الأجزاء المساویة[٦] أیضا.

و الحاصل

أنّ الواجب تعالی لیس فیه حیثیّة القوّة بحسب ذاته، بل هو فعل محض بریّ عن [جمیع][٧] شوائب القوّة، و لذلک حکم الحکماء، بأنّه لا ماهیّة له سوی الوجود، فإنّ ما له ماهیّة مغایرة له، فهو من حیث ماهیّته لیس موجودا، و إنّما یوجد بالفاعل، و قد سبق تفصیل هذا من قبل، و بنوا علی هذا أنّ الفاعل الحقیقی للممکنات بأسرها هو الواجب، و أنّ ماعداه بمنزلة الشرائط و الآلات.

و ذلک یظهر بعد تمهید مقدّمة هی:

انّ العلّة بالحقیقة مایکون مصدرا لفعلیّة الشیء و لادخل فی ذلک لما هو بالقوّة، فإنّ ما هو بالقوّة من حیث هو بالقوّة معدوم، و فطرة العقل تشهد بأنّ المعدوم لایصیر مصدرا للموجود، نعم یمکن أن یکون ما بالقوّة شرطا لتأثیر الفاعل الحقیقی. و بعد تمهید هذه المقدّمة

نقول:

إنّ الماهیّات فی حدّ ذاتها[٨] بالقوّة، و ما بالقوّة لایصلح أن یکون مصدراً لما بالفعل، و الممکنات کلّها ماهیّات، فلاشیء منها مصدرا حقیقة،[٩] و أمّا وجودها و إن صار بالفعل بسبب الفاعل، فهو أمر

---

١. لیس فی. ق.
٢. الواجب. (خل). ل.
٣. بل یلزم. ل.
٤. الجزئین العقالییّن. ح. ل.
٥. لیس فی. ل.
٦. المتساویة. س. ل.
٧. لیس فی. س. ق.
٨. ذواتها. ق.
٩. بمصدر. ل.

اعتبارى متعلّق[۱] بالماهيّة الّتى هى بالقوة، فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيّا لما هو بالفعل، كما فصّله بعض المحققين* فى رسالة له فى هذا المبحث، فبقى أن يكون المصدر الحقيق هو الوجود المتأكّد البرىّ عن الماهية الّذى هو الواجب فلا مؤثّر فى الوجود إلّا هو.

و ما يقال فى العلم الطبيعى:

إنّ النّار يؤثّر فى التسخين و نظائره، فهو بالحقيقة مبدأ الإعداد لافاعل حقيق على ما هو مصرّح به فى كتب القوم، و هذا الحكم ممّا اتفق عليه الحكماء و الصوفيّة و المتكلّمون إلّا المعتزلة.

الفصل الخامس فى أنّ صفاته عين ذاته و ذلك لأنّه

لوقام به صفة حقيقة [مغايرا لذاته][۲] كالواحد منّا يقوم به صفة العلم فيصير به[۳] عالما، و صفة القدرة فيصيربها قادرا، و صفة الإراده فيصيربها مريدا [إلى غير ذلك من الصّفات]،[۴] كان الواجب تعالى فاعلالتلك الصّفات و قابلالها، و سنبيّن أنّ البسيط الحقيق لايمكن أن يكون فاعلا و قابلا لشيء واحد، بل الواجب تعالى من حيث أنّه مجرّد عن المادّة و علائقها اعلى غايات التجرّد، فهو علم، و لمّا كان قائما بذاته لا بغيره كان علما لنفسه،[۵] فكان علما و عالما و معلوما، و ليس هذا مخصوصا بالواجب بل جميع المجرّدات كذلك، حتى أنّ النفس الناطقة من حيث تجرّدها عن الماهيّة و قيامها بنفسها علم و عالم و معلوم

و قال بهمنيار فى كتاب البهجة و السّعادة:

إنّ الصّورة المحسوسة لو قامت بذاتها كانت حاسّة و محسوسة، و قد سبق تصوير[۶] معنى ذلك فى بحث وجوده تعالى، و هو تعالى من حيث أنّه يصحّ بسبب[۷] علمه بالممكنات أن يصدر عنه جميعها، على الوجه الأصلح[۸] قدرة، اذ القدرة ما بسببه يصحّ صدور الفعل عن[۹] الفاعل بحسب

---

* فى بعض الحواشى أن بعض المحققين هو عمر خيام.

۱. و متعلق. س. ل.

۲. ليس فى. س. ق.

۳. بها. ق.

۴. ليس فى. س. ق.

۵. بنفسه. ق.

۶. تصور. ق.

۷. نسبة. خل. ق.

۸. على النّظام الاصلح. ل.

۹. من. ل.

إرادته، و ذاته تعالى كذلك، و من حيث أنّ علمه تعالى [بذلك النّظام][١] يقتضى وجودها فى الخارج بالاستقلال إرادة، اذالإرادة أمر يخصّص أحد المقدورين، و من حيث أنّه يدرك الأشياء و يوجدها بالفعل حيّ، اذالحيّ هو الدّراك الفعّال، فقد رجع صفاته الذاتيّة كلّها إلى العلم، و رجع العلم إلى الذات.

و أمّا بيان أنّ البسيط الحقيقى الّذى لاتعدّد فيه بحيثيّة من الحيثيّات، لايكون فاعلا وقابلالشىء واحد، فالمشهور فيه أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب، و نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان، و هما متنافيان و لايجتمعان فى شىء واحد من جميع الجهات بالنسبة إلى شىء واحد.

و أورد عليه: أنّ نسبة الفاعل إلى المفعول إنّما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرائط التاثير، و أمّا بدونه فنسبته إليه بالإمكان، و كذا القابل إن اجتمع فيه شرائط القبول، يكون نسبته إلى المقبول بالوجوب.

و أنت تعلم ضعفه: لأنّ القابليّة و إن كانت تامّة لاتستلزم حصول المقبول بالفعل، فإنّ المعتبرفيه التهيّؤ و الصّلوح لا الحصول بل عندهم أنّ الاستعداد لايجامع الفعل.

و أورد عليه أيضا: إنّا لا نسلّم أنّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان الخاصّ المنافى للوجوب لم لايجوز أن يكون [نسبته إليه][٢] بالإمكان العامّ فلاينافى الوجوب.

و أجيب عنه: بأنّا نعلم بديهة أنّ القابل من حيث أنّه[٣] قابل، يجوز كونه متّصفا بالمقبول، ويجوز أن لايكون، و الاتصاف بالفعل ليس من حيثيّة القابليّة بل من حيثيّة أخرى.

أقول:

قد سبق الإشارة إلى أنّ قدرته تعالى هو علمه بالنظام الأصلح من حيث أنّه يصحّ صدور الفعل عنه، و إرادته عين هذا العلم من حيث يجب صدور ذلک الفعل عنه، فإذن علمه تعالى قدرة من وجه [و إرادة من وجه]،[٤] و هو من حيث أنّه قدرة يصحّ منه الصدور واللّاصدور،[٥] و من حيث أنّه إرادة يجب عنه الصّدور[٦] فكما أنّه يتحقّق صحّة الفعل وعدمه[٧] بالنسبة إلى علمه تعالى من

---

١. بالنظامالاصلح. ل.
٢. الزيادة فى ل.
٣. من حيث هو. ق.
٤. فى نسخة. ل.
٥. صدور الفعل و عدم صدوره. خ‌ل. ل.
٦. صدوره. ل.
٧. صحة الصّدور عنه. خ‌ل. ق.

حيث أنّه قدرة، مع وجوب الصدور عنه من حيث أنّه إرادة، فِلمَ لايجوز أن يصحّ اتصاف ذاته تعالى بصفة و عدم اتّصافه بها[١] من حيثيّة القابليّة، و يجب اتّصافه بها من حيثية[٢] الفاعليّة فإنّه اذا جاز اجتماع صحّة الفعل وعدمه مع وجوب الفعل بالنظر إلى علمه من حيثيّتين، فَلِأَن يجوز فى الذّات الموصوفة بالعلم اولى، فإنّ[٣] الاعتبارات فى الذّات اكثر

فإن قالوا:

إنّ الصحّة و الوجوب [هنالک][٤] من حيثيّتين، فإنّ الصحّة من حيث أنّه قدرة[٥] والوجوب من حيث أنّه إرادة[٦].

فنقول:

هاهنا[٧] أيضا الإمكان من حيث القابليّة و الوجوب من حيث الفاعليّة، فإمّا أن لايقولوا بتحقّق القدرة فيه تعالى، و إمّا أن يقولوا بمثله فى هذه الصورة[٨]

فإن قلت:

إنّهم لايقولون القدرة بمعنى صحّة الفعل و الترک، بل بمعنى أنّه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، و مقدّم الشرطية الأولى [عندهم][٩] واجب، و مقدّم الشرطيّة الثانية ممتنع.

قلت:

وجوب مقدّم الاولى و امتناع مقدّم الثانية إن كانا مستندين إلى علمه تعالى مطلقا، حتى لايكون[١٠] ذلک الوجوب و الامتناع بالنظر إلى تلک الجهة، لم يتحقّق القدرة، بل كان هناک إيجاب محض، اذ ليس على هذا التقدير إلّا جهة واحدة هى [وجوب][١١] الصّدور، و إن كان هناک جهة لايتحقّق الوجوب بالنظر إليها [فلا محالة يتحقّق الإمكان بالنظر إليها][١٢] فيتمّ الايراد فتأمّل

---

١. لها. ل.
٢. اتصافها بها من حيث. ق.
٣. لأنّ. ل.
٤. ليس فى. س. ق.
٥. من حيث القدرة. ل.
٦. من حيث الإرادة. ل.
٧. هنا. ل.
٨. الصور. ق.
٩. فى نسخة. ل.
١٠. حتى لايكون فيه جهة لايكون. ل. ـ حتى لايمكن أن يكون. س.
١١. فى نسخة. ل.
١٢. فى نسخة. ل.

قالوا:

و اذا ثبت أنّ البسيط الحقيق بالنّسبة إلى شيء واحد لايكون فاعلا و قابلامعا، و الواجب تعالى كذلك، لم يجز أن يكون صفاته تعالى زائدة على ذاته، لأنّ فاعل تلك الصّفات إمّا ذاته أوغيره، و على التقديرين يلزم كونه فاعلا و قابلا [لها][١] أمّا على الأوّل فظاهر، و أمّا على الثانى فلأنّه فاعل لجميع ماسواه إمّا بالواسطة، أوبالذات [على ما تقرّر آنفا][٢]

الفصل السّادس فى علمه تعالى

اعلم أنّ الحكماء لمّا رأوا أنّ التعلّق بين المدرك و المعدوم الصّرف محال بحكم البديهة، و أنّا ندرك أمورا لا وجود لها فى الخارج كما فى المنامات و المتخيّلات، حكموا بأنّ العلم هو الصّورة الحاصلة فى القوّة المدركة [أوفى آلاتها][٣] أوعندها،[٤]※ ثم وجدوا أنّ تلك الصّورة لا تتعلّق با لمادّة الّتى تتعلّق بها فى الخارج، فإنّه لو فرض ارتفاع تلك المادّة كان الإدراك بحاله، كما فى المبرسم و النائم.

فحكموا بأنّ الإدراک هو الصّورة المجرّدة عن المادّة الخارجيّة ضربا من التجريد، حتى أنّ المبصَر بالذات إنّما هو الصّورة المنطبعة فى القوّة الباصرة، ثم وجدوا مراتب التجريد مختلفة، فإنّ الصّورة المحسوسة بالحواسّ الظاهرة مجرّدة ضربا من التجريد، لكنّها مشروط بحضور المادّة و قرب معيّن، و الصّورة المتخيلّة اقوى تجريدا لعدم احتياجها إلى الحضور، و المعانى الجزئيّة المدركة بالوهم اشدّ تجريدا و براءة من المادة، حتى يبلغ إلى درجة التعقّل، فإذن[٥] المعقول مجرّد[٦] عن المادّة و لواحقها بالكليّة، و لذلك ينطبق على الصغير و الكبير و ذوى الأوضاع المختلفة. هذا من طرف

---

١. فى نسخة. ق. ٢. فى نسخة. ل.

٣. فى نسخة. ق.

٤. فى القوة المدركة أوعندها اعنى فى آلاتها. ل

※ اعلم ان حصول الصورة اما فى ذات العالم أو فى آلاته و العبارة تفصيل لظرف الحصول و الضمير فى آلاتها و عندها يرجع الى القوة المدركة.

المبرسم: بضم الاول و فتح الثانى و الثالث و سكون الثالث: من به علّة يُهذىٰ فيها.

٥. فإنّ. ل. ٦. فى نسخة. ق: مجردا و الظاهراً نها غلط.

المدركات الّتی هی الصّور[۱] الادراکیّة.

و أمّا من طرف القوّة المدرکة[۲] فوجدوا أنّ ما یدرک با لآلات الجزئیة المکتنفة بالغواشی المادیّة و هی الحواسّ لایتجرّد بالکلیّة عن المادّة الخارجیّة و لواحقها فیتعلق الإدراک بها مخلوطة بتلک اللواحق فلایکون معقولة بل محسوسة لاینطبق علی الأمور المختلفة فهیجزئیة.

و أمّا ما یدرکها النّفس بذاتها من دون[۳] توسّط الآلة فهی بواسطة تجرّدها عن تلک اللّواحق بالکلیّة تکون کلیّة نسبتها إلی الامور المختلفة فی تلک اللواحق کالمختلفات فی المقادیر صغرا و کبرا،[۴] و فی الأوضاع یمنة و یسرة، الی غیر ذلک نسبة واحدة، فحصل [لهم][۵] من هذه الأنظار أنّ مدار العاقلیّة و المعقولیّة [کلیهما][۶] علی التجرّد، و إن[۷] أثبت فی الحیوانات أیضا نفوس مجرّدة، کما ذهب إلیه الإشراقیّون و مال إلیه الشیخ فی کتاب المباحثات لجریان[۸] بعض دلائل التجرد فیها [أیضا][۹] کما نقلناه فی شرح الهیا کل،* کان مدار المدرکیّة و المدرَکیّة مطلقا علی التجرّد.

و لمّا ثبت کون الواجب فی اعلی مراتب التجرّد، و کان عالما بنفسه بذاته فکان عقلا و عاقلا و معقولا، و لمّا کان ذاته تعالی علّة موجبة لکلّ الممکنات إمّا بدون شرط أو بشرط هومنه، و العلم بالعلّة الموجبة یستلزم[۱۰] العلم بالمعلول، لزم کونه تعالی عالما بجمیع المعلولات.

هذا أصل دلیلهم علی علمه بالممکنات، و لمّا کان وجود العلّة یغایر وجود المعلول، اتّجه علیه أنّ حضورها غیر حضور معلولها، [الضرورة أنّ وجود العلّة لیس بعینه وجود المعلول][۱۱] فإن استلزم حضورها حضور المعلول و حصوله امّا بطریق الارتسام فی ذات العلّة،[۱۲] فیلزم کونه فاعلا

---

۱. الصورة. ل.

۲. الإدراکیة. ل.

۳. من غیر. ل.

۴. صغیرا و کبیرا. ح. ل.

۵. فی نسخة. ل.

۶. فی نسخة. ل.

۷. فإن. ق.

۸. بجریان. ل.

۹. فی نسخة. ل.

*. فی شرح الهیکل الثانی ص ۱۲۵ من مجموعة ثلاث رسائل.

المکتنفة: المحیطة.

۱۰. یوجب. خ ل.

۱۱. فی نسخة. ل.

۱۲. فان استلزم حضورها حضور المعلول فوجود المعلول و حضوره إمّا بطریق الارتسام فی ذات العلّة. ل ـ فهذا الحصول و الحضور امّا. ح.

و قابلا أو بطريق قيام المعقولات بذواتها، فيلزم المثل الأفلاطونيّة، أو بقيامها بأمر آخر غير ذات العلّة، فلايكون صورا علميّة للعلّة، لأنّ الصّورة القائمة بغير الشيء لاتكون علما لذلک [الشيء][١] و إن فرض أنّ ذلک الأمر آلة[٢] لإدراک العلّة، كما أنّ الحواس آلة لإدراک النفس، كان الواجب محتاجا فى إدراک المعلولات[٣] إلى الآلة، ثم لم يكن إيجاده لذلک الأمر بالعلم لتوقّف العلم عليه.

و ما قيل:

من أنّ حصول المعلول للعلّة أوكد من حصوله للقابل، بناء على أنّ نسبة الفاعل [إلى مفعوله][٤] بالوجوب، و نسبة القابل [إلى مقبوله][٥] بالإمكان، فكلّ ما كان[٦] حصوله للقابل علما، كان حصوله للفاعل علما بطريق الأولى، غير مسلّم، لأنّ كون الشيء عالما بالشيء يقتضى وجود ذلک الشيء للعالم، و وجود المعلوم[٧] فى الخارج، و إن كان لازما لوجود العلّة، فهو لايرتبط بالعلّة إلّا بحسب هذا الوجود،[٨] و لا نسلّم أنّ هذا الارتباط مصحّح للعلم.

بل لقائل أن يقول:

هذا كما يقال: نسبة السّواد إلى قابله بالإمكان، و إلى فاعله بالوجوب، و النسبة الأولى منشأ الاتّصاف، فلِأَن يكون الثانية منشأ أولى،[٩] و هذا ممّا لا يقول به عاقل، اذا لعلم بالشّيء يقتضى نسبة مخصوصة فلايجدى تحقّق نسبة أخرى، و إن كانت أوكد من تلک [النسبة]،[١٠] على أنّ ذلک يقتضى أن لايكون إيجاد [ذلک][١١] المعلول بسبب العلم، لعدم تقدّم العلم عليه، فيرجع إلى أن يكون إيجاد بعض المعلولات عين علمه تعالى، كما صرّح به الشيخ فى التعليقات، و هذا قول لايخلو عن كدر كما سنشرحه بعد.

و ما قيل:

إنّ العلم لايتوقّف على قبول المعلوم، فإنّ النّفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول، لايجدى نفعا،

---

١. فى نسخة. س. ل.
٢. و ان فرض ان يكون ذلک الاخر. ل.
٣. المعلومات. ح.
٤. فى نسخة. ق.
٥. فى نسخة. ق.
٦. فلمّا كان. ح. ل.
٧. المعلول. س. ل.
٨. هذا النحومن الوجود. خل. ل.
٩. منشأ الاتصاف أولى. س. ل.
١٠. فى نسخة. ل.
١١. فى نسخة. ق.

اذيمكن أن يكون مناط الاتّصاف بالعلم أحد الأمرين: إمّا العينيّة و إمّا القبول،[1] فلا يتحقّق بمجرّد العليّة انتفاء[2] ما هو المناط و إن تحقّق نسبة أخرى

فإن قلت:

لمّا كان تعيّن المعلول من قبل العلّة، اذلو لم يتعيّن بها لكان صدوره[3] عنها دون غيره ترجيحا،[4] بلا مرجّح، فتقتضى العلّة أمرا ماهيّته كذا و صفته كذا، فيتعيّن[5] الماهيّة الموصوفة بهذه الصفات بحيث لايشاركه غيره فى ذاته و جميع صفاته باقتضاء العلّة إياه، فيصدر الأمر الموصوف عنها، و لا شكّ أنّ معرفة المقتضى لأمر مخصوص يستلزم معرفة ذلک الأمر، و لمّا كان الواجب علّة مقتضية لجميع الممكنات بخصوصيّاتها على ماهى عليه فى نفس الأمر، فإنّه يقتضى أمرا مخصوصا معه أمور[6] مخصوصة [أخرى][7] و هلم جرّا، و كان المقتضى لتلک الخصوصيّات نفسه، فإنّه المقتضى البحت لا الشّىء المقتضى، كما أنّه الموجود البحت و كان عالما بنفسه علما حضوريا، كان لامحالة عالما بالمقتضى[8] لتلک الخصوصيّات، و ذلک يستلزم العلم بالخصوصيّات من نفسه.

أقول:

فيه نظر، اذ من البيّن أنّ الواجب تعالى ليس عين [هذا][9] المفهوم المشتمل على النّسبة المستلزمة لتعقّل الطرفين [تعالى عن ذلک]،[10] بل إنّما يصلح[11] أن يراد بقوله: إنّه المقتضى البحت [لا الشّىء المقتضى][12] أنّ عليّته لذاته لا لأمر[13] يعرضه، مثل تصوّر غاية أوغيرها،[14] و حينئذ لايظهر أنّ العلم به يستلزم العلم بمعلوله، فإنّ اقتضاءه إيّاه بذاته، لايستلزم أن يلزم من تعقّله تعقّله، لجواز أن لايكون المعلول لازما بيّنا للعلّة، حتى يلزم من تعقّلها[15] تعقّله، و بالجملة يبقى المدّعى غير مبيّن.

---

۱. أو القبول. ق.
۲. لانتفاء. س.
۳. مصدورها. ق.
۴. ترجّحا. س.
۵. فتعيّن. ق.
۶. و معه أمورا س. ل.
۷. فى نسخة. س. ل.
۸. بمقتضى. س.
۹. فى نسخة. س. ق.
۱۰. فى نسخة. ل.
۱۱. يصح. س.
۱۲. فى نسخة. ل.
۱۳. لذاته لأمر. ق.
۱۴. أوغيره. س. ل.
۱۵. تعقّله. ق.

قيل:

لما كانت الأشياء بأسرها صادرة عنه تعالى،[١] و هو مبدأها على التفصيل،[٢] كان محيطا بها إحاطة النّواة بالشّجرة، فبهذه[٣] العلاقة يكون ذلک الأمر جميعها مجملة و علما بها.

و أورد عليه: أنّه لا إحاطة للنّواة على الشّجرة[٤] [كيف][٥] و ليس فيها الشّجرة بالفعل، فلايكون علما بها و هو ظاهر.

و قيل:

كما أنّ بالصّورة المخصوصة بالشيء يتميّز ذلک الشيء، كذلک بالمقتضى لخصوصيّة[٦] شيء يتميّز ذلک الشيء، لأنّ المقتضى باقتضائه يعيّن[٧] ذات المقتضى و صفاته، بحيث لايشاركه غيره، و كما أنّ الصّورة الّتى بها يتميّز[٨] الشيء، اذا حصل عند المدرک، كان علما به، كذلک المقتضى الّذى يتميّز[٩] به الشيء إذاحصل عند المدرک كان علما به، و لمّا كان المقتضى لجميع العالم على ما هو عليه فى نفس الأمر أمرا واحدا، و يتميّز باقتضائه كلّ ذرّة من ذرّات الوجود عمّا سواها،[١٠] فلا استبعاد فى أن يكون ذلک الأمر الواحد اذاحصل عند المدرک كان علما بكلّ واحد منها، و حينئذ يكون جميع الأشياء فى الشهود العلمى الّذى هو بمنزلة الوجود [الذهنى][١١] أمرا واحدا.

قال المعلّم الثانى:

واجب الوجود مبدأ كلّ فيض، و هو ظاهر فله الكلّ من حيث [الكلّ من حيث][١٢] لاكثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر ينال الكلّ من ذاته، فعلمه بالكلّ بعد ذاته، و يتحد الكلّ بالنسبة إلى ذاته، فهو الكلّ فى وحدته.

أقول:

لمّا كان العلّة مباينا للمعلول، مغايراً له فى الوجود، فلايكون حضورها حضوره، و ما لم يحضر[١٣]

---

١. منه. ل.

٢. التفاصيل. س. ل.

٣. بالشجرة فهذه. س. ل.

٤. بالشجرة. ق.

٥. فى نسخة. ل.

٦. بخصوصية. س. ق.

٧. يميّز. س. ق ـ يمتاز (خ‌ل) ق.

٨. و كما أنّ بالصّورة الّتى يمتاز الشىء. ق.

٩. يميّز. ق.

١٠. عمّا سواه. ل.

١١. فى نسخة. س. ل.

١٢. فى نسخة. ق. و الظّاهر أنه زائد.

١٣. و لما لم يحضر. ق.

الشیء عند المدرک لایکون مشعورابه[۱] بمجرّد کونه مبدأ امتیازه،[۲] و علی فرض حضوره یجری التّردید المذکور سابقا، من أنّ حضوره إمّا فی ذات العالم أو فی غیره،[۳] وکلاهما یستلزم المحذور، علی أنّ قیاس العلّة علی الصّورة و إزالة الاستبعاد بذلک القیاس مستبعد جدّا. إذا الصّورة عین ماهیّة المعلوم علی ما هو التحقیق أوشبح ومثال له،[٤] علی المذهب المرجوح المصادم للتحقیق، و لیس العلّة حقیقة المعلول و لامثالا محاکیا [له]،[٥] فقیاسه علی الصّورة قیاس فقهی مع ظهور الفارق.

أقول:

الّذی یشبه أن یکون مذهب الحکماء هو أنّ ذاته تعالی عین العلم القائم بذاته [کما أنّه عین الوجود القائم بذاته فهو علم بذاته]،[٦] و علم بمعلولاته[۷] إجمالا کما سبق التلویح إلیه من نقل کلام من قال: إنّ الصّورة المحسوسة لو قامت بنفسها کانت حاسّة و محسوسة، فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته باعتبار، و علم إجمالیّ بمعلولاته باعتبار آخر، و الحیثیّة الأولی علّة للحیثیّة الثانیة، فعلمه بذاته من حیث أنّه علم بذاته علّة لعلمه بغیره، و کما أنّ العلم الإجمالی فینا مبدأ للعلم التفصیلی، کذلک ذلک العلم الإجمالی الإلهی خلّاق للصّور[۸] التفصیلیّة فی الخارج، و فی المدارک العقلانیّة و الإنسانیّة و غیرها، فالمعلولات کلّها حاضرة له تعالی من غیر أن یکون فیها کثرة بحسب ذلک الحضور، فإنّ الصّورة العقلیّة فی العلم الإجمالی واحدة مع کثرة المعلومات[۹] علی ما تقرّر فی موضعه، فهذا الوجود العلمی الإجمالیّ هو بعینه الوجود الّذی ذکرنا أنّه مبدأ اشتقاق الموجود، و ینتسب[۱۰] إلیه جمیع الموجودات کما سبق [و لیس هناک وجود عارض بل وجود غیره عبارة عن انتسابه إلی ذلک الوجود القائم بنفسه کما سبق تفصیله]،[۱۱] فکما أنّه وجود قائم بذاته،[۱۲] فهو علم قائم بذاته. و لمّا کان علمه مبدأ للممکنات و مخصّصا لوجودها، کان بهذا الاعتبار قدرة و إرادة، و

---

۱. له. ق.

۲. الامتیاز. ل.

۳. و اما فی غیره. ق.

٤. أو شبح له و مثال. ل ـ و فی. س. أو شبح له أو مثال له.

٥. فی نسخة. س. ق.

٦. فی نسخة. س. ل.

۷. بمعقولاته. س. ل.

۸. للصّورة. ق.

۹. المعلولات. س.

۱۰. و ینسب. ق.

۱۱. فی نسخة. س. ل.

۱۲. بنفسه. ل.

اعتبر مثل ذلک فی سائر الصّفات کما سبق، و علی هذا یرتفع الاضطراب الواقع للنّاظرین فی کلامهم، و یظهر توجیه الرّموز المنقولة عنهم، و یند فع الشّبه[۱] و الشکوک عن کون الممکنات معلومة له تعالی، من غیر أن یکون مر تسمة فی ذاته تعالی، أو فی غیره أو قائمة بذواتها أو غیر معلومة،[۲] فإنّ بعض کلماتهم یوهم أنّ علمه تعالی بالارتسام کعبارة الشفاء و هوینافی قواعدهم کما سبق و کلام بعضهم مبنیّ علی المثل الأفلاطونیة و بعضهم ذهب إلی أنّ علمه تعالی عبارة عن إیجاد جوهر مجرّد ینطبع فیه جمیع المعقولات [و یلزم منه أن لایکون إیجاد هذا الجوهر بسبب علمه]،[۳] و التجاء بعضهم إلی أنّ إیجاده عین العلم و سمّی ذلک العلم فعلیّا لا بالمعنی المشهور و هو أن یکون العلم سببا لوجود المعلوم فی الخارج، بل بمعنی أن یکون العلم عین الایجاد فی الخارج، و هذا یکاد یقدح فی الاختیار الّذی یثبتونه[٤] للمبدأ العالی، کما سبق إلیه الإشارة، و القول بأنّ وجوده فی الخارج و إن کان عین العلم بالذات، لکنّه یغایره بالاعتبار، فهو من حیث أنّه علم متقدّم، و سبب له من حیث کونه وجودا فی الخارج، تکلّف و مع هذا هو أقرب[٥] من الوجوه السابقة، لاسیّما الوجه الأخیر الّذی ذهب إلیه المتکلّمون النافون للوجود الذهنی، القائلون بعلمه تعالی فی الأزل بالمعدومات الممکنة، فإنّه سفسطة ظاهرة، إذ التعلّق[٦] بین العاقل و المعدوم الصّرف محال بالضّرورة الوجدانیّة کما سبق.

و ما قیل:

فی توجیه کون صفاته عین ذاته، إنّ الصّفة هاهنا بمعنی المحمول[۷] کالقادر و العالم و المرید، و هی عین ذاته [مدفوع بأنّ][۸] صحّة الحمل مشترک[۹] بین الواجب تعالی و غیره، فإنّ صفات جمیع الأشیاء

---

۱. الشبهة. س. ق.

۲. فی نسخة «ق» و «ل» أو معلومة. و فی نسخة س «أو غیر معلومة» و الظاهر انّه الصّحیح.

۳. فی نسخة. ل.

٤. و هذا الایجاد یقدح فی‌الاختیار الذی یثبتونه. س ـ و هذا لایکاد أن یقدح. ش ـ و هذا یکاد یقدح فی الاختیار الذی ینسبونه. ل.

٥. و مع هذا فهذا الوجه اقرب. ل.

٦. بالمعدومات الممکنة معلومة له من غیر ان یکون مر تسمة فی ذاته تعالی اذ التعلّق. ل.

۷. بمعنی الخارج المحمول. ح. ش.

۸. فی نسخة. ل.

۹. لصحّة الحمل مشترکة. س ـ لحصّة الحمل مشترک. ق.

عين ذاته بهذا الوجه.

فإن قيل:

اذا كان علمه عين ذاته و هو عالم بالمتغيّرات، فاذا تغيّر حال المعلوم فإن لم يتغيّر علمه لزم الجهل لعدم مطابقة الواقع، و إن تغيّر لزم تغيّر ذاته.

قلت:

إنّه يعلم المتغيّرات على وجه لايتطرّق إليه تغيّر مع كونه مطابقا للواقع، مثلا يعلم أنّ حادثة الفلانى[۱] يوجد فى الآن الفلانى، أو الزّمان الفلانى، و يعدم فى الآن أو الزّمان الّذى بعده، وهكذا فى سائر الحوادث، فإنّه تعالى يعلمها بعلم إجمالى هو عين ذاته على وجه لا يتطرّق إليه تبدّل، كما فى علمنا الإجمالى بالأمور المتعاقبة المترتّبة، و إنّما يلزم التغيّر فيه لو كان علمه بسبب حضوره[۲] فى الآن أو الزمان، مثل أن تعلم أنّ زيدا قائم الآن، ثم اذا قعد فلابدّ [من][۳] أن تعلم أنّه قاعد الآن، و إلّا كنت جاهلابحاله و كان استمرار علمك بقيامه جهلا، و أمّا اذا فرضنا أن تعلم أنّ زيدا فى ذلك الآن أو فى ذلك البعض من الزّمان بصفة القيام، و فى البعض الآخر بصفة القعود، و لم يعيّن الآن و الزمان بالحضور عندك بل بالأسباب المقتضية له وهكذا فى جميع الأحوال، فلا يلزم فيه تبدّل و تغيّر أصلا.

و يمكن تمثيله للتوضيح، تارة بعلمنا بالأحوال[٤] المترتّبة المتعاقبة السّابقة[٥] فإنّ ذلك العلم لايتغيّر أصلا و أخرى بأن يفرض أحد منّا اطّلع على الأحوال المتعاقبة اللّاحقة بسبب الاطّلاع على الأسباب المؤدّية إليها كما فى المنجّم المطّلع على الأوضاع المترتّبة المتعاقبة بحسب الحساب، لم يكن فى هذا العلم تغيّر أصلا، و هذا مما لا يشتبه على ذى فطانة، و قد أوضحناه فى رسائلنا و تعليقاتنا بأمثلة أخرى.

ثم إنّه قد اشتهر عن الحكماء أنّهم ينفون علمه تعالى بالجزئيّات على الوجه الجزئىّ، و استمرّ التشنيع عليهم من الناظرين فى كلامهم تارة، بأنّ ذلك يستلزم عدم إحاطة علمه تعالى بجميع

---

۱. حادث الفلانى.

۲. بسبب حصوله.ح.

۳. فى نسخة. ل.

٤. باحوال. ق.

٥. السّابقة. ليست فى نسخة. س.

الممكنات تعالى عن ذلک، و أخرى بأنّه لا شکّ فى أنّه من جملة معلولاته الجزئيّات على الوجه[١] الجزئىّ، و [قررّتم أنّ][٢] العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول عندهم، فيلزم أن يكون عالمابها على الوجه الجزئى، لأنّه عالم بكلّ ما يستند إليه، و من جملته الجزئيات[٣] على الوجوه الجزئيّة، فالقول بعدم علمه بها على هذه الوجوه من قبيل استثناء بعض الجزئيّات عن الأحكام الكليّة على ما هودأب أهل العربيّة

بل يمكن أن ينقض دليلهم على أنّه عالم بجميع معلولاته بذلک فيقال:[٤]

إنّ دليلكم جار فى الجزئيّات من تلک الوجوه، مع أنّها ليست معلومة له تعالى عندكم،[٥] فيلزم عليكم بطلان دليلكم، و قد صرّح بتكفيرهم فى ذلک أكابر المتأخرّين من العلماء الراسخين، و إنّما يتّجه تكفيرهم [بذلک][٦] لو قالوا بأنّ بعض الأمور ليس معلوماله، تعالى عن ذلک علوّا كبيرا، كما فهمه بعض المتأخّرين من كلامهم، و منشأ ذلک أنّهم حسبوا أنّ تصوّر الماهيّة إنّما يمنع فرض اشتراكه بواسطة أمر مخصّص ينضّم إليه،[٧] و هو المسّمى بالتشخّص، فمالم يدرک [ذلک][٨] الأمر المخصّص، كان المدرک كليّا، و اذا أدرک و قيّد الماهيّة به صار [المدرک][٩] جزئيّا، كما هو مذكور فى كتب الإمام الرازى※ و غيره من المتأخّرين، و ذلک الأمر لابدّ أن ينتهى إلى شخص لايكون له ماهيّة [كليّة]،[١٠] و إلّا لم يحصل الجزئىّ الحقيقى، فإنّ ضمّ الكلىّ إلى الكلىّ لايفيد الجزئيّة، فحسبوا[١١] أنّ كون علمه تعال بالجزئيّات على الوجه الكلىّ مبنىّ على عدم علمه تعالى بذلک[١٢] المخصّص، و تأكّد ذلک الحسبان عندهم بما رأوا أنّ الحكماء يمنعون حصول صور الجزئيات المادّيّة للمجردات،

---

١. على الوجوه الجزئية. ق ـ على الوجه الجزئية. س.

٢. فى نسخة. ل.

٣. مايستند إليه من الجزئيات. ق.

٤. على علمه تعالى بمعلولاته بذلک و يقال. س. ق.

٥. مع أنّها ليست له تعالى عندكم. ق.

٦. فى نسخة. س. ل.

٧. إنّما يمنع فرض الشركة بواسطة انضمام أمر مخصّص اليه. ل.

٨. فى نسخة. س. ق.

٩. فى نسخة. ق.

※. الامام الرازى هو ابوعبدالله فخرالدّين محمدبن عمربن الحسن أوحد زمانه فى المعقول و المنقول صاحب التفسير الكبير المسمّىٰ بـ «مفاتيح‌الغيب» و المباحث المشرقية و المحصول فى علم الاصول و الاربعين و لباب‌الاشارات و نهاية العقول و غيره (٥٤٤ـ٦٠٦).

١٠. فى نسخة. س. ل.

١١. و لذا حسبوا. ل.

١٢. بهذا. فى نسخة. س. ل.

فنسبوا إليهم أنّهم ينفون علمه تعالى بالأشخاص المادّية، و ذلک کفر صریح و قول فضیح یتحاشی عنه من له أدنی مسکة من العقل.

و تحقیق مذهبهم: أنّ مناط الکلیّة و الجزئیّة نحو الإدراک لا التّفاوت فی المدرک، فهم یثبتون علمه تعالی بجمیع الأمور[1] بحیث لا یشذّ عنه شیء من الأشیاء، و لا یعزب عن علمه مثقال ذرّة فی الأرض و لا فی السّماء، و لکن علمه تعالی بها علی وجه لا یمنع فرض الشّرکة، و الکلیّة و الجزئیّة إنّما ینشآن من نحو الإدراک لا من إدراک المخصّص و عدم إدراکه، [کما یتوهّموا بل][2] کلّ[3] مایدرکه بطریق الإحساس و التخیّل فهو مدرک له بطریق التعقّل، [فالتفاوت إنّما هو فی نحو الإدراک لا فی المدرک][4] و کما أنّ کثیرا من الصّفات فی حقّه تعالی نقص و إن کان فی غیره تعالی کمالا، کذلک الإدراک التخیّلی نقص فی حقّه تعالی، فهم لاینفون علمه تعالی بشیء من الأشیاء، بل إنّما ینفون عنه التخیّل و الإحساس، مع إثبات إدراکه جمیع المحسوسات و المتخیّلات بطریق التعقّل،[5] و لا یثبتون فی الأشخاص المادیّة ما لیس له ماهیّة کلیّة حتی لا یمکن إدراکه بطریق التعقّل، و من البیّن أنّه لایتعلّق بهذا القدر تکفیر، سواء تمّ دلیلهم [علی ذلک][6] أولا، و سواء کان مطابق[7] الواقع أم لا، و من کفّرهم فی ذلک فإنّما[8] هو لتخیّل أنّهم نفوا علمه تعالی ببعض الأمور المشهورة بین الجمهور المتبادر إلی الأوهام دون الأفهام.[9]

و أنت تعلم أنّ التکفیر إنّما یتعلّق بما یلتزمه القائل، لا بما یلزم من کلامه و لا یلتزمه،[10] کما لا یخفی علی من تتبّع کتب العقائد.

الفصل السّابع فی قدرته تعالی

القدرة عبارة عن کون الشّیء بحیث یصحّ صدور الفعل عنه و عدم صدوره بالقصد، و لمّا کان

---

۱. الممکنات. ل.
۲. فی نسخة. ل.
۳. فکلّ. ل.
٤. فی نسخة. ل.
٥. اثبات ادراکه جمیع المحسوسات و المخیّلات بطریق. ق.
٦. فی نسخة. س. ل.
۷. سواء کان طابق الواقع. ل.
۸. إنّما. ق.
۹. و المتبادر الی الأوهام دون الأفهام و هم برآء عنه. ل.
۱۰. و لم یلتزمه. ل.

علمه بالنّظام الأكمل سببا لصدور الممكنات عنه تعالى، فاذا نسب الممكنات إليه من حيث صحّة صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة، و اذا نسب إليه الممكنات من حيث أنّه كاف فى صدورها عنه كان بهذا الاعتبار إرادة، فالمغايرة[١] بين القدرة و الإرادة كالتّغاير بينهما و بين العلم، بل بين العلم و الذّات[٢] اعتبارىّ، فهو من حيث صحّة الصّدور [عنه][٣] قادر، و من حيث تخصيص[٤] الصّدور عنه بالفعل مريد، و المشهور عن الحكماء أنّهم يفسّرون[٥] القدرة بكونه إن شاء فعل و إن يشأ لم يفعل، و يجعلون [مقدّم][٦] الشرطيّة الأولى و اقعابل و اجبا، و مقدّم[٧] الشرطيّة [الثانية][٨] غير واقع بل ممتنعا، و جعل المتأخّرون هذا التعريف منشأ الخلاف بينهم و بين المتكلّمين فى أنّهم يجوّزون صدور العالم و إفناءه بعد وجوده بالكليّة و يمنعه الحكماء.

و لك أن تقول:

ليس التعريف مثار الخلاف، بل مثاره قول الحكماء[٩] بوجوب تحقّق مقدّم الشرطيّة الأولى و امتناع تحقّق الثانية،[١٠] و قول المتكلّمين بإمكانها، و ذلك ليس خلافا فى معنى القدرة و الاختيار، فإنّ الفريقين بعد أن يتّفقا على أحد التعريفين يمكنهم هذا الخلاف كما علم ممّاسبق.

فإن قلت:

إن كان المراد بالصّحة الإمكان الذاتى، فلا شكّ فى تحقّقه فى المقدّمتين، فإنّ العالم ممكن لا ينفكّ[١١] عنه صحّة وجوده و عدمه، و إن أريد به سلب الامتناع الذاتى و الغيرى معا، فلا شكّ فى انتفائه فإنّ العالم موجود فيكون واجبا بالغير، فلا يصحّ سلب الامتناع المطلق عن عدمه، فلا يظهر وجه الخلاف فى وجوب مقدّم الشرطية الأولى و امتناع مقدّم الشرطية الثانية.

قلت:

إنّ عدم العالم ممكن بالنظر إلى ذاته، لامتناع زوال الإمكان الذاتى عنه، لكن عدم مشيئته له تعالى

---

١. فالتغاير. س. ل.
٢. و بين الذات. ق.
٣. فى نسخة. س. ل.
٤. و من حيث أنه يخصّص. ل.
٥. قد يفسّرون. ل ـ يعتبرون. س.
٦. فى نسخة. س. ل.
٧. و يجعلون مقدم. ل.
٨. فى نسخة. س. ل.
٩. منشأ الخلاف ليس التعريف بل منشأه قول الحكماء. ل ـ ليس التعريف منشأ الخلاف بل منشأه. س.
١٠. تحقّق مقدّم الشرطية الثانية. س.
١١. فلا ينفكّ. ل.

ممتنع[1] بالذات عندهم، و لا منافاة بين إمكانه[2] الذّاتی و امتناع [عدم][3] صدوره عنه [بالنّظر إلی مشيّته]،[4] فعدمه ممکن بالذات، لکن [عدم][5] مشيّته تعالی له ممتنع بالذّات، فصحّ أنّ عدم صدوره عنه ممتنع بالذّات و إن کان هو فی نفسه ممکن العدم،[6] و المتکلّمون[7] ينکرون ذلک و يقولون بجواز عدم مشيّته تعالی له، فلو أريد بصحّة صدور الفعل و عدمه ما يساوق الإمکان الذاتی للمقدور، لم يکن بين التعريفين خلاف و لم يکن التعريف مثار[8] الخلاف بل يکون مثاره [تجويز][9] عدم مشيّته تعالی للممکنات کما ذکرناه أوّلا و لذلک فسّر بعض الحکماء القدرة بالصّحّة المذکورة، و مع ذلک قال بقدم العالم، و إن أريد به ما ذکرناه آنفا کان ذلک منشأ الخلاف.

و قال المتکلّمون:

إنّ القدرة فی الحيوان من الکيفيّات النفسانيّة، و هی مصحّحة للفعل و عدمه و تعلّقها بالطرفين علی السّواء، و اختلفوا فی أنّها متقدّمه[10] علی الفعل أم لا[11] [و القدرة المؤثرة بالفعل من حيث هذا الوصف مقارنة للفعل لا محالة][12]

أقول:

النّزاع إنّما هو فی ذات القدرة کما علم[13] من دلائل الطّرفين

استدلّ من قال بتقدّمها علی الفعل بوجهين

الأوّل: أنّه لو لم يتحقّق قبل الفعل لکان تکليف الکافر بالإيمان تکليف العاجز [و تکليف العاجز][14] و إن کان جائزا من اللّه تعالی عند الأشاعرة، لکنّه غير واقع بالاتفاق کما قال اللّه تعالی:

لا يُکَلِّفُ اللّهُ نَفساً إلاّ وُسْعَهَا. البقرة / ۲۸۶

---

۱. يمتنع. ل.
۲. امکان. ل.
۳. فی نسخة. ل.
٤. فی نسخة. ق.
٥. فی نسخة. ق.
٦. ممتنع العدم. ق.
۷. فالمتکلّمون. ل.
۸. منشأ. س. ل.
۹. فی نسخة. ل.
۱۰. مقدّمة. س. ل.
۱۱. أو مقارنة له. ل.
۱۲. فی نسخة. س. ق.
۱۳. يعلم. س. ل.
١٤. فی نسخة. ل.

و الثانى: أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها فى [إحداث][١] الفعل، و مع الفعل لايبقى الاحتياج [إلى العلّة][٢] [فى الإحداث و ضعفه ظاهر لأنّ الحصول لاينافى الاحتياج إلى العلّة].[٣]

و أجيب عن الأوّل

بأنّ تكليف الكافر فى الحال بإيقاع الإيمان فى ثانى الحال أعنى وقت حصول القدرة و هى مع الفعل

و يرد عليه: أنّه لو استمرّ على الكفر لم تتحقّق القدرة أصلابناء على أنّها مع الفعل [فيلزم أن لا يتحقّق التكليف].[٤] و التّالى باطل بالاتفاق.

الفصل الثّامن فى إرادته تعالى

فسّرها المتكلّمون بأنّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين. و قيل: هى فى الحيوان شوق متاكّد إلى[٥] حصول المراد و قيل: إنّها مغايرة للشّوق، فإنّ الإرادة هى الإجماع و تصميم العزم، وقد يشتهى الإنسان ما لا يريده كالأطعمة اللّذيدة بالنّسبة إلى العاقل الّذى يعلم ما فى أكلها من الضّرر، و قد يريد ما لا يشتهيه كالأدوية البَشِعة النافعة الّتى يريد الإنسان تناولها لما فيها من النفع، و فرّق بينهما بأنّ الإرادة ميل اختيارى و الشوق ميل جبلّى طبيعىّ.

قيل:

و لهذا يعاقب الإنسان [المكلّف][٦] بإرادة المعاصى و لا يعاقب باشتهائها، و هو لاء جعلوا مبادى الأفعال الاختياريّة فى الحيوان خمسة: التصوّر، و اعتقاد النفع أو دفع الضرر، و الشّوق، و الإجماع المسمّى بالإرادة، و القوّة المحرّكة، و الأوّلون أسقطوا الإجماع و جعلوه نفس شوق المتاكّد.

---

١. فى نسخة. ل.	٢. فى نسخة. ق.

٣. لا يبقى الاحتياج فى الاحداث و ضعفه ظاهر لأنّ الحصول لاينافى الاحتياج الى العلّة. ل ـ لايبقى الاحتياج اقول و ضعفه ظاهر لأنّ الحصول لاينافى الاحتياج الى العلّة. س.

٤. فى نسخة. ل.

٥. يتاكّد فى. ق.

البَشِعة: هى غير الطيّب و بالفارسية ناخوش.	٦. فى نسخة. ل.

أقول:

فى كون القصد و الإرادة من الأفعال الاختياريّة نظر، اذ لوكان كذلك لاحتاج إلى قصد آخر و تسلسل، و القول بأنّ بعضه اختيارى دون البعض، تحكّم لايساعده الوجدان، بل الظاهر أنّه اذاغلب الشّوق تحقّق الإجماع بالضّرورة، و مبادى الأفعال الاختياريّه تنتهى إلى الأمور الاضطراريّة الّتى تصدر[1] عن الحيوان بالإيجاب، فإنّ اعتقاد النفع و اللّذة يحصل من غير اختيار، فيتبعه الشّوق و يتأكّد فتطيعه القوّة المحرّكة اضطرارا، فهذه أمور مترتّبة بالضّرورة، و الاختيار فى الحيوان عبارة عن كون علمه[2] و الشّوق التابع [له][3] سببا للفعل، و قدرته عبارة عن ذلك

ثم من جعل الشّوق غير الإرادة و فرّق بينهما بما سبق، يلزمه أن يكون تناول الأطعمة البَشِعة النّافعة بالنّسبة إلى العالم بنفعها مع كراهته[4] إيّاها صادرا عنه من غير شوق،[5] وتناول الأطعمة اللّذيذة الضارّة بالنّسبة إلى العالم بضررها صادرا عنه من غير إرادة لانتفاء الميل[6] الشّهوانى الذى سمّاه الميل[7] الجبلّى فى الأوّل و انتفاء الاختيارى[8] فى الثّانى ولإن نوقش فى الثانى [لما قدّمناه من أنّ الإرادة قد يكون اختياريّة][9] فلا محيص عن الأوّل و حينئذ لا يكون[10] مبادى الأفعال الاختياريّة مطلقا خمسة.

فإن قلت:

فكيف يتحقّق الثّواب و العقاب، فإنّ ذلك بمنزلة أن يضطّر الإنسان غيره إلى فعل ثم يعاقب بعض المضطّرين و يثيب بعضهم.

قلت:

قد تقرّر عند أهل الحقّ أنّ الثّواب و العقاب من اللّه تعالى ليس لسابقة[11] استحقاق، وليس لأحد من العباد حقّ على اللّه تعالى حتى يكون منعه عن ذلك ظلما، تعالى عن ذلك علوّا كبيرا، و أمّا ما

---

۱. الصادرة. ل.
۲. عن كون علّة. س.
۳. فى نسخة. ل.
٤. كراهيّته. ل.
۵. من غير ارادة شوق. س.
٦. المبدأ. ق.
۷. المبدء. ق.
۸. و انتفاء الاختيار. ل.
۹. فى نسخة. ل.
۱۰. وحينئذ يكون. س. ق. والظّاهر أنّ ما أوردناه صحيح.
۱۱. بسابقة. ل.

يقوله المعتزلة من أنّ العبد باختياره و قدرته يفعل الطّاعات و المعاصى، و يستحقّ لأجلها الثّواب و العقاب، فلا يساعده أهل الحقّ و لا التحقيق، و الكسب الّذى يثبته الأشعرى عبارة عن تعلّق قدرة العبد بالفعل دون[١] أن يكون لها تاثير، اذلا مؤثّر إلّا اللّه تعالى عنده، و بذلك يمتاز مذهبه عن مذهب المعتزلة،* فإنّ قدرة العبد عندهم مؤثّرة و [إنّه][٢] بإثبات القدرة الغير المؤثّرة يمتاز عن مذهب الجبريّة، فإنّ تكليف العاجز غير واقع، أمّا تكليف القادر و إن لم تكن قدرته مؤثّرة فهو واقع، و ليس من الجبر فى شىء، و سيجىء فى بحث القضاء [و القدر][٣] بعض تفاصيل هذا البحث، و إرادة اللّه تعالى [عند الحكماء][٤] هو علمه بنظام الكلّ[٥] على الوجه الأتمّ الاكمل، فإنّ هذا العلم كما تقرّر و تكرّر من حيث أنّه يصحّ صدور الممكنات عنه قدرة، و من حيث أنّه كاف فى وجودها و مرجّح لطرف وجودها على عدمها إرادة.

و ذكروا أنّ العلم فينا قد يصير سببا للوجود الخارجى، كا لماشى على شاهق جدار ضيّق العرض إذا غلب عليه توهّم السقوط، يصير هذا التوهّم سببا لسقوطه، و [عدّ][٦] من هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمّة و الوهم و العين الذّى علم تاثيره بإخبار المخبر الصّادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلىّ سببا لوجود الممكنات فى الخارج.

الفصل التاسع فى حياته تعالى

الحياة فى الحيوان صفة يقتضى الحسّ و الحركة الإرادية، و استدلّ على مغايرتها للحسّ و الحركة [الإرادية][٧] بأنّ العضو المفلوج حىّ و إلّا لتعفّن و ليس فيه الحسّ و الحركة الإراديّة.

و أورد عليه أنّ العضو المفلوج ليس مسلوب الحسّ بالكليّة، نعم لو استدلّ عليه بالعضو المنخدر

---

١. من غير. ل.

* ـ المعتزلة هم اصحاب ابوحذيفة و اصل بن عطاء الغزّال كان من اصحاب الحسن البصرى فاعتزل عن مجلسه و له مؤلفات منها «المنزلة بين المنزلتين»، «معانى القران»، «السبيل الى معرفة الحق» و غيره (٨٠ـ١٣١).

٢. فى نسخة. ل.

٣. فى نسخة. س. ل.

٤. فى نسخة. ل ـ فى نسخة س. «ق» كما سبق.

٥. العالم. ل.

٦. فى نسخة. ل.

٧. فى نسخة. ق.

لکان اتمّ[1] و علی مغایرتها لقوّة التغذیة بأنّ العضو الذابل حیّ و لیس بمغتذ.
و أورد علیه: أنّه یجوز أن یکون [فیه][2] قوّة التغذیة، لکن یکون تغذیتها أقلّ من التحلیل فبذلک[3] یظهر الذّبول.

و هی فی حقّه تعالی عند المتکلّمین صفة مصحّحة للقدرة و الإرادة.

و قال الحکماء: الحیّ فی حقّه تعالی هو الدرّاک الفعال، و کذا فی غیره من المبادی العالیة.

و قال الإمام فی بعض کتبه: الحیاة قد توصف بها النّباتات و قد یوصف بها الإنسان و [سایر][4] الحیوانات، و الجهة الّتی بها یوصف کلّ منها هو کونه علی الوجه الّذی یترتّب علیه الکمالات الّتی من شأنه، فالحیاة فی حقّه تعالی عبارة عن کونه علی الوجه الأبلغ الأتمّ الّذی یلیق بجلال ذاته و کمال صفاته، و المستند فی إثباتها بل فی سائر الصّفات الدلائل السّمعیّة.

و قال العلّامة الطوسی* فی بعض تصانیفه:
المستند فی إثبات حیاته هو أنّ الحکماء یصفونه بالطّرف الاشرف من طرَفَی النقیض، و لمّا وصفوه بالعلم و القدرة و وجدوا أنّ من لاحیاة له ممتنع الاتّصاف بهما، وصفوه بالحیاة لاسیّما و هو اشرف من الموت الّذی یقابله، هذا کلامه و هو کما تری

ثمّ نقل عن واحد من أهل بیت النبوّة و أرادبه الإمام محمد الباقر علی النبّی و علیه و علی آبائه الکرام الصّلوة و السّلام أنّه قال و نعم ما قال:

هل یسمّی عالما و قادرا إلّا لأنّه وهب العلم [للعلماء][5] و القدرة للقادرین، و کلّ ماميّز تموه

۱. نعم لو استدل علیه بالعضو المنخدر لم یرد علیه ذلک. ل.

۲. فی نسخة. ل.

۳. من التحلل فلذلک. ق.

۴. فی نسخة. ل.

*. هو ابوجعفر نصیرالدّین محمدبن محمدبن الحسن الطوسیّ المحقّق العلّامة فی العلوم العقلیّة ولد بطوس و ابتنی بـ«مراغة» قبّة و رصداعظیما و قرّر منجّمین لرصد الکواکب و جعل لهم أوقافا تقوم بمعایشهم و له مصنّفات کثیرة منها «شرح کتاب الاشارات و التنبیهات»، «تلخیص الملخّص»، «تجریدالاعتقاد» و غیره (۵۹۷ـ۶۷۲).

العضو المنخدر: الذی فیه فتور و استرخاء.

المغتذی: القابل للغذاء.

۵. فی نسخة. س. ق.

بأوهـامكم فى أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم،* و البارى تعالى واهب الحياة و مقدّر الموت، و لعلّ النمل الصغار يتوهّم أنّ للّه زبانيتين، فإنّ ذلک کمالها و يتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن لايتّصف بها و لايكون له، و هكذا حال العقلاء فيما يصفون اللّه تعالى بـه و إلى اللّـه تـعالى المفزع.

أقول:

هذا كلام دقيق رشيق أنيق، صدر عن مـصدر التـحقيق و مـورد التّـدقيق، و السرّ فى ذلک أنّ التكليف إنّما يتوقّف[1] بمعرفة اللّه تعالى بحسب الوسع و الطاقة، فإنّما كلّفوا بأن يعرفوه بالصّفات الّتى ألفوها[2] و شاهدوها فيهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إليهم، و لمّا كان الإنسان واجبا بغيره عالما قادرا مريداحيّا متكلما سميعا بصيرا، كلّف بأن يعتقد أنّ تلک الصّفات فى حقّه تعالى مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، بأن يعتقد أنّه تعالى واجب لذاته لا بغيره عـالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع الكائنات، و هكذا فى سائر الصّفات، و لم يكلّف باعتقاد صفة له تعالى لايوجد فيه مثاله ومناسبة بوجه،[3] و لو كلّف به لما أمكـنه تـعقّله بالحقيقة، و هذا أحد[4] معانى قوله عليه السّلام: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ مع أنّه قال تعالى: وَ مٰا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ. الأنعام / ٩١. الحجّ / ٧٤. الزّمر / ٦٧.

الفصل العاشر فى سمعه و بصره

قد تعاضدت الأدلّة السمعيّة على أنّه تعالى سميع بصير و اختلف فى أنّهما راجعان إلى العلم، فيكون سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات، و يكون البصر عبارة عن العلم بالمبصرات، أوهـمـا صـفتان زائدتان، فذهب الشّيخ ابوالحسن الأشعرى و الحكماء[5] إلى الاوّل، و ساير المتكلّمين إلى الثانى.

---

*. الوا فى باب النهى عن الصفة بغير ما وصف به نفسه فى بيان الحديث الثانى.

١. يتعلّق. ل.

٢. بالغوها. ل.

٣. باعتقاد الصّفة فيه تعالى لابوجود مثاله و مناسبة بوجه ما فيه. ل.

٤. و لو كلّفه به أمكنه تعقّله بالحقيقة و هكذا أخذ. ل.

٥. الاشعرى موافقا للحكماء.

ألفوها: وجدوها.

و أقول:

ظاهر النصوص كونهما صفتين زائدتين مغايرتين للعلم [لما مرّ إليه الإشارة]،[١] ألايرى أنّه تعالى عالم بالمذوقات و المشمومات و الملموسات [و لا يوصف بالذائق و الشامّ و اللاّمس][٢] و لم يثبت بازائها صفة فيه تعالى، فلو كان السّمع و البصر راجعَين إلى العلم كان حكمها[٣] حكم سائرالمحسوسات، و لم يتعرّض لإثباتهما بخصوصهما، كما لم يتعرّض لخصوص[٤] إدراک ساير المحسوسات، و تسميته باسم مخصوص، و لو صحّ إرجاع الصّفات الواردة فى النّصوص بعضها إلى بعض،[٥] لساغ مثله فى الصّفات الآخر كالقدرة و الإرادة والكلام، على ما ذهب إليه الحكماء، و بالجملة لايظهر وجه إرجاع هذين الوصفين بخصوصهما إلى العلم من بين سائر الصّفات، مع أنّ ظاهر النّصوص مشعر بالمغايرة، فالاحتياج إلى الآلة إنّما هو فى حقّنا، و البارى تعالى يدرک المبصرات و المسموعات على النحو الجزئى بذاته، بناء على ما ذهب إليه جمهور المتكلّمين، من أنّه تعالى يدرک الجزئيّات بالوجه الجزئى، فما الباعث على تخصيص هذين الإدراكين بالرجوع إلى العلم [من بين سائر الصّفات]،[٦] بل الظّاهر أنّهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف إدراک سائر المحسوسات، فإنّه يرجع إلى العلم حيث لم يدرک[٧] السّمع بإثبات صفة أخرى بإزائها، كالذّائق و الشامّ و اللاّمس فيحكم برجوعه إلى العلم.

و ليت شعرى فما الباعث للشّيخ الإشعرى على ذلک، مع أنّ شيمته و طريقته المحافظة على ظواهر النصوص [بقدر الامكان][٨]

الفصل الحادى عشر فى كلامه

قد تواتر إجماع الأنبياء على أنّه تعالى متكلّم، و لا حاجة فى إثبات[٩] النبوّة إلى إثبات[١٠] الكلام

---

١. فى نسخة. ل.
٢. فى نسخة. ل.
٣. حكمها. ل.
٤. بخصوص. ل.
٥. و لو ساغ ارجاع بعض الصّفات الواردة فى النّصوص الى بعض. ل.
٦. فى نسخة. ل.
٧. حيث لم يرد. خ‌ل. ق.
٨. فى نسخة. ل.
٩. باثبات. ق.
١٠. ثبوت. ل.

فيلزم[1] الدّور فى إثباته بقول الانبياء، فإنّ النبوّة يثبت بالمعجزة الخارقة[2] للعادة، المقرون بالتحدّى، بعد إثبات علمه تعالى و قدرته، و أنّ[3] جميع الممكنات مستندة إليه تعالى، فإنّه إذا قال رسول الملك له: إن[4] كنت صادقا فى أنّى رسولک فخالف عادتک و قم من مقامک، فقبل الملک ذلک و قام من مقامه، حصل اليقين العادى بكونه رسولا من غير حاجة إلى كونه متكلّما،[5] ثم إذا ثبت النبّوة ثبت الكلام و الأحكام الّتى هى فرعه بقوله[6] فإثبات النبوّه يتوقّف على إثبات علمه [و قدرته و إرادته][7] و أنّ جميع الممكنات مستندة اليه تعالى إمّا ابتداء أوبواسطة.

ثم اختلفوا فى حقيقة كلامه و قدمه و حدوثه، فإنّ كونه صفة له يستلزم قدمه، و كونه مؤلّفا من الحروف المتعاقبة يقتضى حدوثه.

و ذهب بعض المتكلّمين: إلى أنّ المؤلّف من الحروف ليس صفة قائمة به تعالى، بل كلامه عبارة عن ايجاد ذلک الحروف المؤلّف فى غيره، كاللّوح المحفوظ و جبرئيل و نفس النبّى أولسانه و هم المعتزلة.

و ذهب بعضهم إلى أنّ هذا المؤلّف مع حدوثه قائم بذات اللّه تعالى، و هم الكراميّة* المجوّزون لقيام الحوادث بذاته تعالى.

و ذهب آخرون إلى أنّ هذا المؤلّف قديم قائم بذاته تعالى، مع قولهم بتركّبه من الأصوات و الحروف المتعاقبة، و هم الحنابلة، و نقل عنهم المبالغة فى قدمه حتى قال بعضهم جهلا، الجلد و الغلاف أيضا قديمان [فضلا عن المصحف].[8]

أقول:

لعلّهم لم يعرفوا معنى القديم و حسبوا أنّ نسبة الحدوث إليه إهانة، أويكون منعهم عن إطلاق الحادث على المصحف و توابعه لئلّايتوهّم حدوث الكلام القائم بذاته تعالى، كما أنّ الأشاعرة مع

---

۱. ليلزم. ل.
۲. بالمعجز الخارق. ق.
۳. فإنّ. ق.
٤. فإن. ق.
٥. من غير اثبات انّه متكلّم. ق.
٦. بقول النبىّ. س. ق.
۷. و اختياره. س. ق.
۸. فى نسخة. ل.

*. الكراميّة ـ هم التابعون لأبى عبدالله محمدبن كرامبن عراق السجستانى كان يقول بأن اللّه مستقرّ على العرش و أنّه جوهر، المتوفى (۲۵۵).

اعتقادهم أنّ الكلام اللّفظى القائم بالقارى حادث، و أنّ إطلاق كلام اللّه عليه بطريق الاشتراك اللّفظى،[١] يمنعون إطلاق الحادث عليه، لئلّايتوهّم حدوث الكلام النّفسى القائم بذاته تعالى. و ذهب الأشعرى إلى أنّ كلامه تعالى ليس بصوت و لاحرف، بل هو المعنى القائم بذاته تعالى، و حمله جمهور الأشاعرة على المعنى المقابل للّفظ، و سمّوه بالكلام النفّسى، و هو مدلول الكلام اللّفظى المركّب من الحروف و هو قديم.

و لم يرتض صاحب المواقف هذا الكلام،[*] و زعم أنّه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من أنكر كون ما بين دفّتى المصحف كلام اللّه تعالى، مع أنّه علم من الدّين ضرورة أنّه كلام اللّه تعالى حقيقة، و كعدم كون المقروّ و المحفوظ و المسموع كلام اللّه تعالى حقيقة، و كعدم التحدّى بما هو كلام اللّه تعالى حقيقة، إلى غير ذلک من المفاسد الّتى لايخفى على المتفطّن فى الأحكام الدينيّة.

ثم قال:

فوجب حمل كلام الشّيخ[**] على أنّ المراد بالمعنى ما يقابل العين،[***] فيكون الكلام النّفسى عنده مجموع اللّفظ و المعنى قائما بذاته القديمة، مكتوبا فى المصاحف، مقروّا بالألسن،[٢] محفوظا فى الصّدور، و هو غير الكتابة و الحفظ و القراءة، فإنّها حادثة، و ترتّب الحروف و الألفاظ إنّما هو فينا، لعدم مساعدة الآلة. فالتلفّظ حادث و المتلفّظ قديم، و الأدلّة الدّالة على الحدوث [كأدلّة أوردها المعتزلة]،[٣] يجب حملها على حدوث التلفّظ دون الملفوظ، جمعابين الأدلّة[٤] و هذا الّذى ذكرناه و إن كان مخالفالما عليه متأخّروا الأصحاب إلّا أنّه بعد التأمّل يعرف حقيقته.

أقول:

و قد سبقه إلى مثل ذلک محمدبن عبدالكريم الشهرستانى[****] فى كتابه المسمّى بـ«نهاية الأقدام»

---

١. بطريق اشتراک الاسم. ق.

*. راجع آخر المقصد السّابع من المرصد الرابع من الموقف الخامس من شرح المواقف ج ٨ /١٠٣ فى انّه تعالى متكلّم. قوله: و فيه انّ للمصنف (و هو القاضى عضدالدّين الايجى) مقالة مفردة فى تحقيق كلام اللّه تعالى.

**. الشيخ هو الشيخ ابوالحسن على‌بن اسماعيل الأشعرى (٣٢٤ـ٢٦٠). كان عدلا معتزليّا ثم تاب.

***. المراد من «المعنى» الذى يقابل العين و هو الأمر القائم بالغير فان لفظ المعنى تارة يطلق على مدلول اللفظ و أخرى على الامر القائم بالغير.

٢. بالألسنة. ل. س.

٣. فى نسخة. ل.

٤. و فى نسخة س. ل. العبارة هكذا: جمعابين الأدلة قال.

****. هو ابوالفتح محمدبن عبدالكريم‌بن احمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل و النحل (٥٤٨ـ٤٧٩).

فى علم الكلام. و أورد على ما ذكره من لزوم المفاسد، أنّ منكر كلاميّة ما بين الدفّتين إنّما يكفّر اذا قال إنّه من مخترعات البشر، أمّا اذا اعتقد أنّه من مبدعات اللّه تعالى، ودالّ على ما هو كلامه حقيقة و قائم بذاته، و لكنّه ليس صفة قائمة بذاته تعالى، فلا يكفّر أصلا. كيف و المعتزلة[١] لايكفّرون بمذهبهم فى الكلام، و اكثر الأشاعرة الّذين[٢] عبّرعنهم بمتأخّرى الأصحاب على ذلک.

و على ما اختاره من قدم اللّفظ و أنّ الترتيب[٣] فينالقصور الآلة. أنّه أمر خارج عن طور العقل، و هو من قبيل أن يقال يمكن أن يكون حركة لا يتعاقب أجزائها[٤] و إنّما يتعاقب أجزاء الحركة فينا، لعدم مساعدة الآلة. بل كيف يتصوّر أن تكون الصّفة القديمة القائمة بذات الله تعالى و الأصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة، حتى يصحّ أن يقال إنّ تلک الأصوات قائمة به تعالى من غير ترتّب و فينا مترتّبة لقصور الآلة.

و لنا فى هذا المقام كلام يقتضى تمهيد مقدّمة هى أنّ صفة التكلّم فينا عبارة عن قوّة تاليف الكلام و كلامنا عبارة عن الكلمات التى هو مؤلّفة لنا فى الخيال و بعد تمهيد هذه المقدمة أقول:

صفة التكلّم القائم بذات اللّه تعالى صفة هى مصدر تأليف الكلمات، و كلامه تعالى هى الكلمات الّتى هى مؤلّفة له تعالى بذاته فى علمه القديم بغير واسطة، و هذا الكلام الأزلى خطاب متوجّه إلى مخاطب مقدّر و امتيازه عن العلم ظاهر، فإنّ كلام غيره تعالى معلوم له تعالى و ليس كلامه، كما أنّ كلام غيرنامعلوم لنا و ليس كلامنا، و هذا[٥] الّذى ذكرناه ليس ما ذهب إليه الحكماء، من انّ كلامه تعالى علمه، و لا مذهب المعتزلة من أنّ كلامه هو الحروف و الأصوات المخلوقة فى غيره، و لا مذهب الحنابلة و من يحذو حذوهم، مثل صاحب المواقف* من أنّ كلامه الأصوات و الحروف و مايشمل الأصوات و الحروف و المعانى، و لا ما هو المشهور عن الأشعرى من أنّ كلامه تعالى [إنّما

---

١. كيف لا و المعتزله. ل.
٢. الّذى. ق.
٣. الترتّب. ل.
٤. أجزائه. س. ق.
٥. و هو. ق.

*. هو ابوالفضل عضدالدّين عبدالرّحمن بن احمد بن عبدالغفار الايجى العالم بالاصول و الكلام و المعانى و العربيّة من تصانيفه المواقف و العقائد العضديّة المتوفى ٧٥٦، و الايج من نواحى فارس.

هو][1] المعنى المقابل للّفظ، بل هو تحقيق و تنقيح لمذهب[2] الأشعرى، كما يظهر بالتأمّل الصّادق.

و لمّا كان علمه واحدا محيطا بجميع المعلومات [من جميع الوجوه]،[3] كان كلامه أيضا واحدا مشتملا على أقسامه، من الكتب و الصّحف باللّغات المختلفة و الإخبارات و الإنشائيّات، و لمّا كان كلامه أزليّا، كان الخطاب فيه متوجّها إلى المخاطب المقدّر، اذ لا مخاطب موجود فى الأزل، فيكون المضىّ و الحضور و الاستقبال فيه بالنّسبة إلى الزمان المقدّر [للمخاطب المقدّر]،[4] فلا إشكال فى ورود بعضها بصفة الماضى، و بعضها بصفة الحال و بعضها بصفة الاستقبال.

فإن قلت:

فد اطّرد العرف على أنّ من أنشأ كلاما بكتابة يسمّى متكلّما به، و ينسب إليه ذلک الكلام بأنّه قوله و كلامه، كما يقال قال الشّافعى* كذا و كذا و ابوحنيفة** قال كذا [و قال مالک*** كذا و قال احمد**** كذا][5] و إنّما ينسب إليهم هذه الأقوال بأنّهم كتبوه فلِمَ لايجوز أن يكون كلام اللّه تعالى من هذا القبيل كما يقوله المعتزلة فيكون نسبته إليه تعالى نسبة أنّه كتبه فى اللّوح المحفوظ أو أوجده فى لسان الملک أو الرّسول.

قلت:

أمّا أوّلا فلأنّ من لم يقدر على تأليف الكلمات فى النّفس لايسمّى متكلّما و إن أوجد النّقوش، و كذلک من علم أنّه ليس له قصد إلى تلک الألفاظ و الحروف. لايسمّى متكلّما، و نسبة

---

۱. فى نسخة. ل. ۲. مذهب. ل.

۳. فى نسخة. ل. ٤. فى نسخة. س. ل.

*. هو الامام ابوعبداللّه محمدبن ادريس بن العباس بن عثمان ابن شافع الهاشمىّ القرشىّ المطّلبى أحد الائمة الأربعة عند أهل السنّة و قبره فى القاهره (١٥٠ـ٢٠٤).

** ـ هو النعمان بن ثابت الكوفى أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة اصله من أبناء فارس حبسه المنصور العباسى الى أن مات و له «مسند» فى الحديث جمعه تلميذه ابو يوسف و ينسب اليه «الفقه الاكبر» (٨٠ـ١٥٠).

***. هو الامام ابوعبداللّه مالک بن أنس بن مالک الأصبحىّ الحميرىّ. أحد أئمة الأربعة عند أهل السنّة و من مؤلفاته «الموطأ» و مولده و وفاته فى المدينة (٩٣ـ١٧٩).

****. هو الامام ابو عبدالله احمد بن محمدبن حنبل الشيبانى أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنّة كان اصله من «مرو» و صنّف «المسند» يحتوى على ثلاثين الف حديث (١٦٤ـ٢٤١).

٥. فى نسخة. ل.

القول إلى من كتب[١] شيئا من الكلام بسبب اعتقاد أنّه دالّ على كلامه النّفسى حتى لو علم أنّه ليس له الكلام النّفسى، لم يسمّ[٢] متكلّما أصلا، كما لو فرضنا أنّه صدر هذه النّقوش عن غير الإنسان [من الحيوانات][٣]

و أمّا ثانيا فلأنّ النّصوص السمعيّة دالّة على إثبات صفة الكلام له تعالى، و ظواهر تلك النّصوص أنّها صفة مغايرة لسائر الصّفات، كالعلم و القدرة و الإرادة، و القول بما قاله [المعتزلة][٤] يؤدّى إلى أن لايكون الكلام صفة أخرى، بل راجعة إلى القدرة على خلق الكلمات فى محالّها، و التجاوز عن الظّاهر من غير ضرورة مستنكر، على أنّه لايمكن الدّلالة على [نفى] الكلام النّفسى، و لو نفوه لزمهم القدح فى كونه تعالى متكلّما بالمعنى العرفى كما سبق،[٥] و بعد ثبوت الكلام النّفسى يتمّ ما ذكرنا من تحقيق مذهب الأشعرى من غير خلل.

الفصل الثّانى عشر فى القضاء و القدر

القضاء: عبارة عن علمه تعالى فى الأزل بما سيكون على الوجه الّذى يكون عليه.

و القدر: عبارة عن إيجاده فى الخارج على وفق القضاء الأزلى، و قد يطلق القضاء و القدر بمعنى واحد.

و المعتزلة لمّا أوجبوا الثّواب و العقاب و اللّطف و رعاية الأصلح عليه تعالى، أثبتوا للعبد قدرة مؤثّرة بالفعل، بها يستحقّ المطيع الثواب و العاصى العقاب، و قالوا إنّ اللّه تعالى علم فى الأزل أنّ العاصى القادر على الطّاعة و المعصية[٦] يختار المعصيته بقدرته و اختياره، فلذلک يستحقّ العقاب، و أنّ المطيع يختار الطّاعة بقدرته و اختياره و لذلک يستحقّ الثوّاب، و قالوا علم اللّه تعالى لايؤثّر فى إيجاد الطّاعة و المعصية، فإنّ علمه متعلّق[٧] بأنّ العبد بقدرته و إرادته يعيّن أحد الطرفين، و ليس فى ذلک تلجية العبد إلى أحدهما.

---

١. يكتب. ل.
٢. لايسمّى. ل.
٣. فى نسخة. ل.
٤. ليست فى نسخة. ق.
٥. بما سبق. ق.
٦. على الطّاعات و المعاصى. ل.
٧. فإنّ تعلّق علمه تعالى. ل.

و على مذهب الأشعرى أنّه علم فى الأزل أنّ العبد يكتسبه بفعل، فالفعل و إن لم يكن بتأثيره و إيجاده فبذلک يستحقّ الثّواب و العقاب.

أقول:

إنّما يتمشّى ذلک لو لم يكن علم اللّه تعالى علما فعليّا هو مصدر المعلوم، و أمّا اذا كان علمه فعليّا [مصدر المعلوم و مبدأه][۱] كما سبق، فلا يتمشّى ذلک لأنّ ذلک العلم سبب مؤثّر فى المعلوم معيّن له.

لايقال:

يجوز أن يكون [سببا][۲] مؤثّرا فى وجود [هذا][۳] الفعل بسبب قدرة العبد أويكسبه

لأنّا نقول:

كون الشّىء سببا لصدور الشّىء عن سبب آخر إنّما يتصوّر بكونه سببا بعيدا، و على هذا التّقدير يبقى الإشكال الّذى ارتكب المعتزلة لأجله إثبات قدرة العبد و تأثيره و نفى تاثير اللّه فى فعل المكلّف[٤] و ذلک لأنّه كما لا محيص عن تأثير المؤثّر القريب، كذلک لا محيص عن تأثير [المؤثّر][٥] البعيد، فلاتندفع التلجية بما ذكروه، و أمّا الكسب الّذى أثبته [الأشعرى فإنّما اثبته][٦] للفرق بين حركة المرتعش و حركة المختار، فإنّ التكليف بمثل الأوّل غير واقع و إن كان جائزا عنده.

و الحقّ ما ذهب إليه الأشعرى، و أنّ التكليف الّذى هو غير واقع[۷] هو التكليف بما ليس متعلّقا بقدرة العبد، و أمّا ما هو متعلّق قدرته و إن لم يكن مؤثّرة، فالتكليف به واقع و ليس فيه محذور، فإنّه ليس للعبد على اللّه تعالى حقّ، حتى يتوهّم فى حقّه الظّلم، بل هو الحاكم المطلق الفعّال[۸] لما يريد، قدّر فى الأزل السّعادة لمن أراد، و الشّقاوة لمن شاء من غير سابقة استحقاق، و قال هؤلاء للجنّة[۹] و لا أبالى، و هولاء للنّار و لاأبالى.※

---

۱. فى نسخة. ل.
۲. فى نسخة. ل.
۳. فى نسخة. ل.
التلجية: الإكراه و الإلزام.
٤. و نفى فعل اللّه فى فعل المكلّف. ق.
٥. فى نسخة. س. ل.
٦. فى نسخة. ل.
۷. فانّ التكليف الّذى هو واقع. ق.
۸. الفاعل. ق.
۹. إلى الجنّة. ق.

※. هذاما فى رواية نقلت فى تفسير الدرالمنثور، اخرجها ابن سعد و احمد عن عبدالرحمن بن قتادة

←

الفصل الثّالث‌عشر فی حکمته

و هی عبارة عن إتقان الفعل و إتقان العلم، و لمّا کان تعالی متّصفا بالعلم الأکمل الّذی لایشوبه جهل، و القدرة الکاملة الّتی لایعتریها عجز، و کان صنایعه مشتملة علی دقائق الحکم الّتی تتحیّر فی درک نبذمنها عقول العقلاء، کما یشهد به النّظر فی المصنوعات خصوصا الهیئة و التشریح، کان تعالی أحکم الحاکمین [کما انّه اعلم العالمین][۱] و أقدر القادرین، بل علم جمیع العلماء بالنّسبة إلی علمه تعالی جهل، و قدرة جمیع القادرین بالنّسبة إلی قدرته عجز، قال الخضر لموسی علی نبیّنا و آله و علیهما الصّلاة و السّلام: ما علمی و علم جمیع الخلائق بالنّسبة الی علمه تعالی إلاّ کما ینقص المخیط المغرّز فی البحر منه.

یَعْلَمُ مٰا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَ مٰا خَلْفَهُمْ وَ لاٰ یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاّٰ بِمٰا شٰاءَ. البقرة/۲۵۵

الفصل الرّابع‌عشر فی جوده تعالی

قد عرّفوا الجود بإفادة ماینبغی [لمن ینبغی][۲] لالعوض و لالغرض، و هذا التّعریف مشتمل علی تفصیل المستبین،[۳] إذ یمکن الاقتصار علی قوله إفادة ما ینبغی لالغرض[۴] لأنّ من أفاد لمن لاینبغی لم تکن هذه الإفادة إفادة ماینبغی [بالنّسبة إلیه]،[۵] و معلوم أنّ الغرض یشمل العوض بل العوض أیضا [یساوق][۶] الغرض فی هذا المقام، فیمکن الاکتفاء بأحدهما، و الجواد الحقیق لیس إلاّ اللّه تعالی، فإنّ غیره تعالی إنّما یفعل الخیر لغرض من الأغراض العائدة إلیه، إمّا فی الدّنیا و إمّا فی الاخرة[۷] إمّا الثّواب و إمّا النجّاة من العقاب، أو المدح من النّاس أو استکمال النّفس، أو الاحتراز

←
السلمی و کان من أصحاب رسول‌اللّه صلّی‌اللّه علیه و آله قال: سمعت رسول‌اللّه صلی‌الله علیه و آله یقول: انّ اللّه تبارک و تعالی خلق آدم ثمّ أخذ الخلق من ظهره فقال: هؤلاء فی الجنّة و لاأبالی و هؤلاء فی النّار و لاأبالی فقال رجل: یا رسول‌اللّه فعلی ماذا نعمل؟ قال علی مواقع القدر. الاعراف / ۱۷۲.

۱. فی نسخة. س.
۲. فی نسخة. س. ل.
۳. للتبیین. ل.
۴. لالعوض. ق.
۵. فی نسخة. ل.
۶. فی نسخة. ل.
۷. أو فی الآخرة. ق.

عن رسوخ محبّة ما هو فى معرض الزّوال، أو التخلّص من الألم الّذى يلحقه لرقّة القلب لعلاقة الجنسيّة، إلى غير ذلک و أما المبدأ تعالى فيفيض الخير بإرادته على الممكنات بحسب ما يقبله كلّ واحد منها من غير بخل [و لاعوض][1] و لاغرض، و النّقص المشاهد فى بعض الممكنات، إنّما هو لقصور القابليّة لا من بخل الفاعل، تعالى عن ذلک و قصور القابليّة عند الحكماء مستند إلى معدّات مترتّبة غير متناهية غير مجتمعة، يكون الواجب مع كلّ من السّوابق علّة موجبة للّاحق، و لا ينتهى شىء من [تلک][2] الآحاد إلى الواجب من غير مداخلة السّوابق.

قال المعلّم الثانى فى التعليقات:

الأوّل تامّ القدرة و الحكمة، و العلم كامل فى جميع أفعاله، لايدخل فى أفعاله خلل ألبتّة، و لايلحقه عجز و لاقصور، و الآفات و العاهات الطبيعيّة إنّما هى تابعة[3] للضّرورات، و لعجز المادّة عن قبول النظام التامّ.

و عند المحققين من أهل الكشف و الشّهود، الأحوال الّتى عليها واحد واحد من أفراد الممكنات على تعاقبها و توالیها من مقتضيات نشأة[4] ذلک الفرد، بحيث لايمكن [فى نفس الأمر][5] أن يكون أكمل ممّا هو[6] عليه، أو أنقص منه فى كلّ حال من أحواله، و إن لم يظهر علينا وجه لزومه، فكما أنّ الأربعة لايمكن أن يكون الّازوجا، كذلک لايمكن أن يكون كلّ شخص فى الحال الّتى هو فيها على صفة أن يكون [على][7] اكمل منها أو أنقص، و الواجب تعالى يُظهر بنور الفيض الوجودى ما هو مستِكنّ فى قابليّته، فالكلّ من اللّه تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تعالى:

قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّهِ. النساء / ۷۸

لكنّ النقائص و الشّرور ليست إلّا من قصور القوابل، و ضيق حوصلة قابليّتها، كما قال اللّه تعالى: مٰا أَصٰابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَ مٰا أَصٰابَکَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ. النساء / ۷۹

---

۱. فى نسخة. س. ل.	۲. فى نسخة. ل.

الخِيَط: بكسر الاول و سكون الثانى و فتح الثالث: الإبرة و المخيط المغرّز اى الإبرة المدخلة.

۳. مانعة. ق.	۴. نشأت. ق.

۵. فى نسخة. ل.	۶. ما هو. ق.

۷. فى نسخة. س. ل.

و السّر فی ذلک أنّ الخیر هو الوجود و الشرّ هو العدم، و الوجود مستفاض منه تعالی [ومستفاد منه][۱] و العدم إنّما هو مقتضی الفطرة الإمکانیّة، فکلّ خیر و کمال فهو من فیض فضله تعالی و کلّ شرّ و نقص فهو من طبیعة الممکن.

هذا مجمل إن أخذت الفطانة بیدک، فسیهدیک إلی التّفصیل، و اللّه یهدی إلی سواء السّبیل.

و أمّا عنایته تعالی:

فهو عبارة عن علمه تعالی بنظام العالم علی الوجه الّذی هو أصلح الوجوه و أکملها للمجموع من حیث [هو][۲] المجموع، بحیث ینساق کلّ جزء منه بانضمامه إلی سائرالأجزاء إلی ما هو الأصلح للکلّ من حیث الکلّ، و ذلک العلم هو السّبب لوجود الممکنات علی الوجه الّذی هی[۳] علیه کما سبق

و هدایته:

هی جعل کلّ شیء متوجّها إلی ذلک الکمال، إمّا بحسب الطبع أوبحسب الإرادة، کما قال اللّه تعالی حکایة عن موسی علیه السّلام:

رَبُّنَا الَّذِی أَعْطیٰ کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدیٰ. طه / ۵۰

و هذه الهدایة ساریة فی جمیع الممکنات، قال ابوالحسن العامری:[※] هو فیض[٤] العقل الأوّل، قال الشّیخ ابوعلی فی بعض تصانیفه:

هو طالب أی طالب الکلّ إلی النیل منه بحسب الاستعداد،[۵] و هو غالب أی مقتدر علی إعدام العدم و سلب الممکنات[٦] ما یستعدّها بنفسها من البطلان، إذ کلّ شیء هالک إلّاوجهه.

أقول:

و هو غالب فی الإعدام أیضا کما هو غالب فی الإیجاد بل هو طالب غالب فیهما، و قال الحکماء: إنّه

---

۱. فی نسخة. ل.

مستکنّ: أی مستتر.   ۲. فی نسخة. ق.

۳. هو. ق.

※. هو ابوالحسن محمدبن یوسف العامری النیسابوری، عالم بالمنطق و الفلسفة الیونانیّة له شرح علی کتب ارسطو و من مؤلّفاته، النّسک العقلی و شرحه ـ و انقاذ البشر من الجبر و القدر، و الابصار و المبصر. المتوفی ۳۸۱ ق.

٤. من فیض. س.   ۵. استعداده. س. ل.

٦. و السّلب عن الممکنات. س.

تامّ و فوق التمام، أمّا الأوّل فلحصول [كلّ][۱] ما من شأنه أن يحصل له، و أمّا الثانی فلإفاضته على الغير كلّ ما يمكن حصوله [له][۲] بحسب استعداده.

خاتمة

اذا تأمّلت فى صفاته العظمىٰ و أسمائه الحسنىٰ، وجدت كلّها سوى الصّفات الذاتيّة إمّا من قبيل السّلوب و الإضافات، أو مركّب منهما، على ما يشهد به النّظر فى تفاصيلها، و صفاته الذاتيّة يرجع كلّها إلى العلم كالقدرة و الإرادة على مامرّ.

و الحياة ترجع إلى العلم و القدرة، إذ الحىّ هو الدرّاک الفعّال، و الدرک هو العلم، و الإيجاد هو الفعل، و هو إضافة فى نفسه، و منشأه القدرة و الإرادة، و هما يرجعان إلى العلم كما سبق، و العلم عين الذات، فقد رجع الأمر كلّه إلى اللّه تعالى، ألا إلى اللّه تصير الأمور و الصّلاة، والسّلام على نبيّه شفيع يوم النشور، و آله و صحبه معادن [اللّطف][۳] و الخيور.

فى نسخة. ق.

تمّت على يد العبد الفقير ابراهيم بن حميس العمروى الجزايرى ظهر الجمعه سابع و عشرين ربيع‌الآخر سنة اثنين و ثلاثين[٤] من الهجرة النبويّة صلوات اللّه على مشرّفها فى البلد المعظم شيراز و الحمدللّه ربّ العالمين حامدا مصلّيا على محمّد و آله أجمعين[٥]

---

۱. فى نسخة. س. ل.

۲. فى نسخة. ق.

۳. فى نسخة. ل.

٤. سقطت كلمة «و تسعمائة» فى آخر هذه الرسالة و هى موجودة فى رسالة أخرى من هذه المجموعة.

٥. فى نسخة. ل. فرغ من تحريره يوم السّبت منتصف شهر شوال ختم بالخير و الإقبال سنة ۹۹۱. إحدى و تسعين و تسعمائة ببلدة نطنز صانها اللّه عن الآفات خصوصا عن شرّ الظالمين بمحمّد و آله و أنا الفقير و صاحب الحقير خادم الأئمة الهدى بل تراب أقدامهم فى الحقيقة محمدبن محمودبن جلال‌الدّين الحسنى الأردستانى أصلا و ساكنا فى الجزه القهپايه.



٣
رسالة الزّوراء

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و هو حسبى فى الأحوال و بيده أزمّة الآمال، الحمد لذاته لوليّه بذاته، و الصّلاة منه على المرتبة[1] الجامعة لجميع صفاته.

و بعد ـ فهذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق، منبئة عن تشبيهات مبنيّة على تنبيهات تنبّه الراقدين[2] على أوطئة الغفلات، فى ظلمة ليل[3] الحجب و الجهالات، فقد طلع الصّباح و نادى مناد الحقّ، حيّ على الفلاح، بل أوشك أن تطلع شمس الحقيقة من مغربها، وتقع[4] الأمثال الواردة على لسان النّبوات في مضربها، و إنّها لعلىٰ نمط جديد و طرز سديد، و النظر فيها على ذلك شهيد، قد أبرزها الرحمة الأزليّة، إجابة لدعاء صدر عن لسان‌الاستعداد، و اللّه الهادى إلى سبيل الرّشاد، و إنّ ربّك لبالمرصاد.

---

۱. مرتبته. ت.' ف ـ مرتبة. ج.

۲. مبنية على تشبيهات منبئة عن تنبيهات تنبّه الراقدين. ل.

۳. ليلة. خ.

٤ـ تصادف. ف.

الاوطئه: جمع الوطىء بفتح الاول و الوطاء بكسر الاول و فتحها: المذلّل للتقلّب عليه. مايفترش خلاف الغطا.

المضْرِبُ: بفتح الاول و كسر الثالث: الاصل اى تقعُ الاحاديث الواردة على لسانِ النّبواتِ فى موردها.

تمهيد

العلّة للشيء بالحقيقة، مايكون سببا لنفس ذلک الشيء، فإنّ ما هو علّة لظهوره مثلا، فليس بالحقيقة علّة له، بل لوصف من أوصافه، و هو ظاهر، و كون الماهيّات غير مجعولة، بمعنى أنّ كون الإنسان إنسانا مثلا، غير محتاج إلى الفاعل، لاينافى ما ذكرنا، إذ نعنى بها أنّها بذواتها أثر للفاعل، و بعد ذلك لايحتاج إلى تأثير آخر في كونها هى، و نفى الاحتياج اللّاحق لاينافى الاحتياج السّابق فأحسن تدبّره.

تذكـــرة و استبصار

أما تبيّن لك بما قرع سمعك في الحكمة الرّسمية، من أنّ حدوث شيء لاعن شيء[۱] محال، أنّ الشّأن في الحدوث الذّاتى أيضا كذلك، ما أيسر أن تتحدّس ذلك، فإذن المعلول ليس مباين الذّات للعلّة[۲] و لا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العلّة، و شأن من شؤونه و وجه من وجوهه و حيثيّة من حيثيّاته، إلى غير ذلك من الاعتبارات اللّائقة.

تبصرة

فالمعلول إذن ليس اعتباريّا[۳] محضا، إن اعتبر [من حيث][٤] نسبته إلى العلّة، و على النّحو الّذي انتسب إليها كان له تحقّق، و إن اعتبر ذاتا مستقلّا، كان معدوما بل ممتنعا.*

تشــبيه

السّواد إن اعتبر على النحو الّذى هو فى الجسم، أعنى أنّه هيئة للجسم كان موجودا، و إن اعتبر على أنّه ذات مستقلة، كان معدوما [بل ممتنعا]،[٥] و الثّوب إن اعتبر[٦] صورة في القطن، كان موجودا،

---

۱. حدوث شيء عن لا شيء. د. ۲. ليس مبائنا لذات العلة. د.

۳. فى اكثر النسخ «ليس الّا اعتباريا» الا نسخة. ت. ٤. ليس فى. د.

* فالحقّ تبارک و تعالى هو حقيقة الحقايق و ذات الذوات و مانراه من العوالم و الأغيار فانّما هو من تجلّيات و شؤون و اطوار ذات الحق، فليس العالم الّاعبارة عن الاعتبارات المأخوذة بالاضافة الى ذات واحدة، القائمة بالغير قياما انتزاعيا.

٥. ليس فى. ت. ٦ـ اذا اعتبر. ت. د، ف.

و إن اعتبر مبائنا للقطن ذاتا على حياله، كان ممتنعا بتلك الحيثيّة، فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق، تعرف معنى قول من قال: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود وانّها لم تظهر و لا تظهر أبدا بل إنّما يظهر رسمها.**

تنبيه

لمّا كان منتهى سلسلة العلّية واحدا، و الكلّ معلول له[7] إمّا ابتداء أو بواسطة، فهو الذات الحقيقيّة و الكلّ شؤونه و حيثيّاته و وجوهه، إلى غير ذلك من العبارات اللّائقة، فليس في الوجود ذوات متعدّدة، بل ذات واحدة له صفات متكثّرة، كما قال اللّه تعالى.

هُوَ اللّهُ الّذي لا إلهَ إلّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ. الحشر / ٢٣

تذكرة أخرىٰ

قد تفطّنت فيما نبّهت[8] عليه في المباحث النظريّة، من أنّ انعدام الشيء بالمرّة محال، أنّ كل ممكن لمّا كان جائز العدم لذاته، فلا يجوز انتفاء ما هو الذّات بالحقيقة، إذ لابدّ لكلّ جائز الزّوال من سنخ ذات باق، و ينتهى إلى ما لايتطرّق إليه جواز العدم، و إلّا لكان له سنخ آخر و يتسلسل، فإذن كلّ شيء هالك إلّا وجهه و الواجب واحد فاتّحد الممكنات كلّها فى ذلك السنخ الباقى، كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذوالجَلالِ وَالإكْرام. الرّحمن / ٢٧

على حياله: على انفراده. و حيال الشئ قبالته و ازاؤه.

الرسم: الأثر.

** و قال صدر المتألّمين ردّاعليه فى كتابه الاسفار ج ١ / ٣٣٠:

انّ بعضا من أجلّة العلماء المتأخرين أراد أن يصل الى مقام الواصلين من اصحاب المعارج و أولياء الحكمة المتعالية، فقال فى رسالته المسمّاة بالزوراء، المعقود لبيان توحيد الوجود: السواد إن اعتبر على النحو الذى هو فى الجسم الخ

و إنّى لقضيت من ادّعائه الطيران الى السّماء بهذه الاجنحة الواهية الخ.

٧. اذ الكلّ معلول له: ن.

٨. كأنك تفطّنت ممّا نبّهت عليه. ف.

تـــنبيه

فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلّة بطور آخر،[1] و تجلّيها بوجه نسبيّ مغاير للوجه الأوّل، فهو إذن مزايلة العلّة، لاعتباراته و تطوّره في شؤون ذاته.

إزاحة وهم و إنارة فهم

نسبة الأوّل تعالى إلىٰ الثوانى[2] أمّ جميع النّسب، لا يشابهها شيء من النّسب حـقّ المشـابهة، و لا يباينها شيء كلّ المباينه، فكلّ ما قيل أو يقال في تقريب تلك النّسبة بالنسبة الى الأفهام، فهو تبعيد من وجه، أعنى أنّه إن حمل على أنّه منطبق على حقيقة الأمّ،[3] كان مبعّدا، و إن لوحظ من الوجه الّذى به يناسب، كان مقرّبا، فلا تظنّنّ أنّه تعالى مادّة الممكنات،[4] أو معروض لها، إلى غير ذلك من الاعتبارات التى توهّمها العبارات، فلا كلُّ ما أَمَلَتْ عُيونُ الظِّماء يُرْوِى[5]

وَ إنَّ قَمِيصاً خِـيطَ مِـنْ نَسْـجِ تِسْـعَةٍ   وَ عِشْرِينَ حَرْفاً عَنْ مَعَاليه قـاصِرٌ[6]

بسط وطاء

إذا اعتبرت الامتداد الزّمانى الّذى هو محتد[7] التغيّر و التبدّل، و عرش الحوادث الكونيّة، بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة، وجدته شأنا من شؤون العلّة الأولى، محيطا بجميع الشؤون المتعاقبة، ثم إن أمعنت النظر، وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد، و غـيبوبتها بـالنسبة إلى الزمانيّات الواقعة تحت حيطته، و أمّا المراتب العالية عليه،[8] فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجـميع

---

۱. بظهور آخر. ج.

المزايلة: المفارقة و المباينة.

۲. الى الثانى. ن.

۳. حقيقة الأمر. د. ف.

٤. للمكنات: ج. ن.

٥. عيون الظّباء يروى. س. ل.

٦. عن معانيه عاجز: ن.

۷. محل: خ ل.

۸. عليها. ت.

الإزاحة: الازالة و الإمالة

←

متساوية بالنسبة إليها، متحاذية في الحضور لديها فما ظنّك بأعلى شواهق العوالى، ليس عند ربّك صباح و لا مساء.

تشــبيه

إذا أخذتَ امتدادا مختلف الأجزاء فى اللّون، كخشب اختلف اللّون فى أجزائه، ثمّ أمررتَه فى محاذاة ذرّة أوغيرها، ممّا تضيق حدقتها عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد، أليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها، لضيق نظرها[1] متساوية[2] فى الحضور لديك، لقوّة إحاطتك، فاعتبروا يا أولى الأبصار.

كشف غطاء

عساك فى طيّ هذا الوطاء، قد انكشف لك الغطاء، و اطّلعتَ على نفائس أسرار لم ينكشف إلى الآن قناع الإجمال عن جمال حقائقها، و استطلعت طوالع أنوار لم يطلع قبل هذا من مشارقها:

منها ـ وجه إحاطة علم الأوّل تعالى بالماضى و المستقبل و الحال، على وجه يتعالى عن التبدّل و الانتقال، فإنّه ممّا خفى على كثير من أهل الجدال،[3] حتى تا هوافى تيه الضّلال، و وسّعوا دائرة القيل و القال.

و منها ـ كيفيّة وجود الحوادث و زوالها، و التخلّص عن الشّبه[4] التى يلزم على تحقيق سبب حالها على طور أهل النظر، و عن التكلّفات الشّاقة التى يلتزمونها فى ذلك، على النّحو الّذى يلائم

←

الوطاء: بكسر الاول و فتحه ـ ماتفترش خلاف الغطاء

الظّماء: بكسر الاول جمع: الظمآن اى العطشان و الظباء: بكسر الاول جمع الظبى و الظبية و هو الغزال ذكراكان أوأنثى

المحتد: بفتح الاول و سكون الثانى و كسر الثالث: الأصل. الطبع و يقال: حتَد بالمكان أى اقام به.

المتحاذية: المتقابلة.

١. حدقتها. ج. ف.

٢. متقاربة. ف.

٣. فإنّه خفىّ على كثير من الجهّال: د ـ فانّه ممّا لم يظهر على كثير من أهل الجلال. ج. ن.

٤. عن الشّبهة. ف. ن.

طباعهم، و يوافق ما قرع من صدى كلمات ائمّتهم الغابرين أسماعهم، ممّا لايخفى بشاعته على من خلّص ذائقته عن مرارة المراء، و سلّم بصيرته عن غشاوة الامتراء.

و منها - سرّالنسخ و حقيقته، و أنّه ليس فيه ما يوهم[۱] نقصا أو نقضا فإنّ الحكم التدوينى يحاذى الحكم التكوينى، و كما أنّ التعاقب هناك فى نظر المحبوسين. فى مطمورة الزمان اللّاحظين[۲] من مضيق كوّة الحال، فكذا الحال هاهنا لا تغيّر و لا انتقال إلّا فى نظر من يتغيّر عليه الماضى و الحال و الاستقبال.

تذكـــرة

أليس الحقيقة الواحدة تظهر فى البصر[۳] بالصّورة المعيّنة المكتنفة بالعوارض المادّية، بشرط حضور المادّة و ملازمة وضع معيّن من محاذاة و قرب و عدم حجاب، الى غير ذلك، و هى بعينها تظهر فى الحسّ المشترك بصورة تشابهها من غير تلك الشرائط، و هى فى الحالتين يقبل التكثّر بحسب الأشخاص كصورة زيد و عمرو و بكر، ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل بحيث لاتقبل التكثّر، و تصير الأفراد المتكثّرة فى الصّورة[٤] المبصرة و المتخيّلة متّحدة فى الصّورة العقلية، ثمّ الصّورة العقليّة متفاوتة فى قبول التكثّر، فإنّ صور الأنواع من حيث خصوص نوعيّتها متكثّرة، و هى من حيث صورة جنسها واحدة، و هكذا إلى جنس الأجناس، فيتّحد فى صورته جميع أنواعها، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله، و إذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل[٥] جميع الحقائق و الاعتبارات، اتّحد الكلّ فى صورته، كالشىء و الممكن العامّ، مثلا.

---

۱. ممّا يوهم: ن.

الذرّه: النملة

تاهوا: ذهبوا متحيّرا ـ التيه ـ القفر يضلّ فيه

الصَدى: بفتح الاول مايردّه الجبل أوغيره الى المصوّت مثل صوته و فى كلّ النسخ المرئية «الصداء» بالالف الممدوده و الظاهر انّها غلط.

البشاعة: بفتح الاول القبح

الامتراء: الشكّ

المطمورة: السّجن. حفرة تحت الارض يوسّع اسفلها و تخبأ فيه الحبوب

۲. الملاحظين: د. ج.

۳. على البصر. ف.

٤. فى الصور. ف.

٥. يشتمل. ج.

تبصرة

فإذا تذكّرت ذلك، فتحدّس أنّ الصّورة و لو عقلية، غير الحقيقة[1] بل هی ملابسها[2] المختلفة عليها باختلاف المشاعر و المدارك، ثمّ إنّ تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر فی صور متكثّرة متخالفة الحكم، كصور الأشخاص و قد تظهر فی صورة واحدة كالصور[3] العقليّة، وكما أنّ المختلفين فی الصّورة فی موطن، قد يتّحدان فی موطن آخر، فقد يتعاكس الصّورتان فی الموطنين، أعنی أنّه يظهر أحدهما بصورة خاصّة فی موطن، و الأخرىٰ بصورة أخرى فی ذلك الموطن، ثمّ يظهران فی موطن اخر، على عكس الصّورتين، فيظهر هذه بالصورة الّتی كانت للأخرى، و الأخرى بالصّورة الّتی كانت لهذه، كالفرح الظّاهر فی الرّؤيا بصورة البكاء، إلى غير ذلك من الأمور المعلومة بممارسة التعبير فاتقن ذلك فإنّه مدرك عزيز المنال.

تنبيه

كأنّك فيما قرع سمعك من هذه المقدّمات، اطّلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم، بل على حقيقة العوالم، بل انكشف عليك أسرار غامضة، من حقيقة[4] المبدأ و المعاد، و تيسّر عليك مشاهدة الواحد الحقيقیّ فی الكثرات، من غير شوب ممازجة و لا انفصال[5] و تسلّقت به إلى حقائق ما أنبأ عنه لسان النّبوات، من ظهور الأعمال و الاخلاق فی المواطن المعاديّة بصور الأجساد، و كيفيّة وزن الأعمال و سرّ حشر الأفراد، بصورة الأخلاق الغالبة، و اطّلعت على سر قوله تعالى: و إنّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بالكافرينَ. التوبة / ٤٩ العنكبوت / ٥٤.

و قوله تعالى: الَّذينَ يأكُلُونَ أموالَ اليَتامىٰ ظُلْماً إنَّما يأكُلُونَ فی بُطُونِهِمْ ناراً. النساء / ١٠ و قول الفاتح الخاتم، عليه افضل الصّلوات و التحيّات: الَّذِينَ يَشرَبُونَ فی آنِيَةِ الذَّهَبِ وَ الفِضَّةِ إنَّما

---

١. غير الحقيقية. د.

٢. قلانفها. ج.

٣. كالصّورة. د. ج.

الكوّة: بضم الاول و فتح الثانی مع الشدّ، الخرق فی الحائط

الحال: الوقت الذی نحن فيه.

المحاذاة: المقابلة.

٤. من احوال: د.

٥. الممازجة و الانفصال: ج.

يُجَرْجِرُ فی بُطُونِهِمْ نارُجَهَنَّم.[۱]

و قوله علیه الصّلاة و السّلام: إنّ الجَنَّةَ قیعان[۲] و إنّ غِراسَها سُبْحانَاللّهِ و الحَمْدُلِلّه،[۳] إلی غیر ذلك من غوامض الحكم و الأسرار الإلهیّة،[٤] و علمتَ أنّ جمیع ذلك علی الحقیقة لاعلی المجاز و التأویل، كما انتهی إلیه نظر بعض الواغلین[٥] فی الفحص عن الحقائق بطریق البحث البحث، فإنّه قصور ظاهر لایخفی

شكّ و تحقیق

لعلّك تقول: كیف یكون العرض بعینه هو الجوهر، و كیف یكون العین و المعنی واحداً[٦] والحال أنّ الحقائق متخالفة بذواتها.

فنقول: قد لوّحنا الیك أنّ الحقیقة غیر الصّورة، فانّها فی حدّ ذاتها و صرافة سذاجتها، عاریة عن جمیع الصّور الّتی یتجلّی بها، لكنّها تظهر فی صورة تارة و فی غیرها أخری و الصّورتان متغایرتان قطعا لكنّ الحقیقة المتجلّیة فی الصّورتین بحسب اختلاف الموطنین شیء واحد.

تشبیه

ما أشبه ذلك ممّا یقوله[۷] أهل الحكمة النظریّة: إنّ الجواهر باعتبار وجودها فی الذهن أعراض قائمة به، محتاجة إلیه، ثمّ هی فی الخارج قائمة بأنفسها مستغنیة عن غیرها. فاذا اعتقدت أنّ الحقیقة[۸]

---

۱. صحیح البخاری الأشربة / ۲۸ ـ سنن ابن ماجه، الأشربه / ۱۷ ـ المسند ج ۹۸/٦ ـ شرح صحیح المسلم للنووی باب تحریم أوانی الذهب و الفضّة.

۲. إنّ المحشر قیعان. خ. ل.

۳. سنن الترمذی، كتاب الدعوات باب ۵۹.

٤. من غوامض الاسرار و الحكم الالهیة. ت.

۵. الراغبین. ن.

تسلّقت: ای تصعّدت

یجرجر: یصوّت یقال جرجر الماء فی حلقهای صوّت

قیعان: بكسر الاول: جمع القاع ارض واسعةٌ سهلة لاحصی فیها و لا حجارة و لاشجر.

الغراس: بكسر الاول: ما یغرس من الشجر.

الواغلین: الداخلین و الذاهبین.

٦. و كیف یكون المعنی واحداً. ج. د.

۷. ما اشبه ذلك بما یقوله: د.

۸. أنّ حقیقة: د. ج.

تظهر فی موطن بصورة عرضیّة محتاجة، و فی آخر بصورة مستقلّة مستغنیة، فاجعل ذلك تأنیسا لك تکسر به صولة نبوّطبعك عنه[۱] فی بدو النّظر، حتی یأتیك الیقین، و تتصعّد أفق المبین و تریٰ بعین العیان ما یعجز عنه البیان، و تتشرّف علی حقیقة قول سیّدنا النبیّ المبعوث، لتتمیم بناء النّبأ و الإنباء: النّومُ أَخُو المَوْتِ.[۲]

و قول صاحب سرّه، و باب مدینة علمه علیه و آله افضل الصّلاة و السّلام: النّاسُ نِیامٌ فَإذا ماتُوا انتَبَهُوا.[*]

زیادة کشف

أرأیت الحقیقة الواحدة، کیف ظهرت علی القوّة العاقلة بصورة وحدانیّة لطیفة مجردة، ثمّ ظهرت علی الحواسّ بصورة[۳] متخالفة کثیفة مادّیة، فکأنّها تنزّلت مع النّفس عن صرافة تجرّدها، و وحدتها إلی التکثّف و التعدّد، فإذا وصلت[٤] [النّفس] إلی مرتبة الحواسّ، وصلت إلی غایة التکثّر و التکثّف، و اذا ترقّت الی مرتبة التجرّد الصرف توحّدت هی، فللحقائق مع النّفس صعود و نزول، فهی إذن موجودة فی النفس لاخارجا عنها، و هی تصاحبها فی مواطنها المختلفة، و تنصبغ فی کلّ موطن من مواطنها بأحکامه من الوحدة و الکثرة و اللّطافة و الکثافة، و من ثمّة[٥] أقول: انّ شأن العلم تکثیر الواحد و توحید الکثیر.

---

۱. فاجعل ذلك نبوّالك مکسرا به صولة طبعك عنه: ج.

۲. الجامع الصغیر.

* رواه الجاحظ ابوعثمان محمدبن بحر (م ۲۵۵) فی بعض تصانیفه من کلمات الحکمة لعلی بن ابیطالب امیرالمؤمنین علیه السّلام، و ترجمه و نظمه بالفارسیة الرشید الوطواط (م ۵۷۳) فی کتابه «مطلوب کلّ طالب» و شرحه بالعربیّة میثم بن علی البحرانی (م بعد ٦٨١) فی کتابه «شرح الکلمات المأة.

النبوّ بضم الاول و الثانی النفرة و عدم القبول.

۳. بصور. ل.

٤. نزلت: د ـ تنزّلت. ل.

٥. ثمّ. د. ن.

رمـــز

فالميز الذى هو محتد الكثرة إنّما هو بالنّفس و في النّفس، فإذا أغمضت[۱] عنها و عمّا[۲] يظهر عليها فى مدارك هبوطها و مدارج صعودها، ما وجدت إلاّ عينا ساذجة عن كل ميز و غيريّة، بل ما وجدت ما وجدت اذ وجدت، فأطفىء المصباح فقد طلع الصّباح.

تـــنبيه

فالنّفس كما ظهر مادّة جميع الصّور، و أرض كلّ الحقائق، منها ينبت أصولها و فيها يثبت[۳] فروعها، فهو الكتاب الجامع، و الإسم الاعظم و العرش المحيط الذى هو مستوى الرحمن، المقتضى بالرّحمة الإيجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها، و بها و فيها يتعدّد النفس الرحمانى* الواحـد فى حـدّ ذاته.

فالحقيقة واحدة ما دامت عقلا صرفا، فاذا تحرّكت هابطة و ظهرت فى النفس، عدّدتها النّفس بما لها من الاستعداد الذّاتى لقبول أحكام التنزّلات، فصارت عـددا، و هـذا مـعنى قـول قـدماء الأساطين من الحكماء: العدد عقل متحرك. فاعرفه فقد كشف الغطاء بقدر ما يمكن كشفه.[٤]

تكملة

ثم إنّ النفس لماتمّ بشعورها أمر الظهور، أقامت أمر الإشعار بنفسها الهوائى المقطّعة[٥] بالتقطيعات الحرفية، فكما أنّ النفس الرحمانى ظهر فيها و بها، صور الحقايق المتعددة، ظهر نـفسها الإنسـانى أيضا بسببها بصور الكلمات[٦] المختلفة، فكأنّها صدى لأصل الحقائق أو عكس لصورها انعكست منها لشدّة صقالتها، إلى ما يناسبها من الهواء، لمابينها و بين الرّوح الحيوانى الّذى هو مستواها أوّلاً

---

۱. اعرضت. ت. ف.
۲. و ما: د.
۳. منها نبتت اصولها و فيها ثبتت فروعها. ت.
* هو الوجود المنبسط و الفيض المقدس عند العرفاء.
٤. فقد انكشف لك الأمر بقدر ما يمكن كشفه: د.
٥. الهواء المقطع. ت ـ الهواء فى المقطع. د ـ الهوائى المقطع. س.
٦. فكما ان النفس الرحمانى ظهرت فيها و بها تعدد الحقايق المتعدده ظهرت نفسها الانسانى ايضا بسببها بصور الكمالات. د ـ فكما ان النفس الرحمانى ظهر فيها و بها بصور الحقايق المتعددة ظهر نفسها الانسانى ايضا بصور الكلمات المختلفة. خ.

من المجانسة، ثمّ ذلك الصّدى مارجع إلاّ إلى النفس و تلك العكوس ما ظهرت إلاّ عليها، فرجع الأمر كلّه إلى النّفس، فاذا رجعت إلى اللّه فقد تمّ الأمر، ألا إلى اللّه تصير الأمور.

ختم و وصيّة

قد أودعت[1] في تلك الفصول أصول، إن أتقنتها[2] سهلت عليك الغوامض الآتية،[3] واتضحت لك[4] الحقائق الخبيئة، فصنها عن غير أهلها، و لا تضنّ[5] بها على أهلها، فإنّ ترك الأوّل ضلال و إضلال، و فعل الثّاني ظلم و وبال، و عليك بتعرّف الاستيهال بكثرة الاختبار، و إيّاك و الاغترار بظواهر الآثار، فهذه الطبقة من الناس أعزّ من الكبريت الأحمر،[6] لايكاد يوجد إلاّ في الأقلّ الأندر.

و اعلم انّ ما يلحقك من التؤدة فى سوقها إلى أهلها أهون ممّا يلزمك من إفشائها عند غيرهم فإنّ الأوّل تأخير و الثّانى تفويت و المتأخر[7] يتدارك دون الفائت و أنت تعلم أنّ الزمان قد فشا فيه الحسد و العناد، و شاع الجهل و الإصرار فى البلاد، فكن على بصيرة من أمرك ذا عزيمة[8] فى سرّك و جهرك، و تيقّن أنّ بثّ الحقائق إلى غير أهلها مذموم فى الطرائق كلّها، و قد تواردت بذلك الإنذارات النبويّة، و تعاضدت فيه الإشارات الولويّة،[9] و لا يضيق صدرك ممّن ينكر قدرك، و كن كما قال افلاطون: لا يضرّنّ جهل غيرك بك، علمك بنفسك.[10] و كن متعرّضا لنفحات اللّه تعالى فى أيام دهرك فإنّ للأوقات خواصّ يعرفها العارفون و إذا أوردك رائد النظر هذا المرتع[11] المقدّس و الموقف المؤنّس، فقل لأهلك من القوى الدّراكه.

أُمكثوا إنّي انستُ ناراً لَعلّي آتيكُم منها بِقَبَسٍ أوأجِدُ عَلَى النَّارِ هُدىً ... فاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إنَّكَ بالوادِ المقدَّسِ طُوىً.

---

۱. قداود ع. د. ج.

۲. ان أيقنتها. ج. ـ ان تيّقنتها. ف.

۳. الآبية. ف.

٤. لديك. د.

٥. و لا تضنّنّ. د.

٦ـ فهذه الطبقة اعزّ فى الناس من الكبريت الاحمر. د.

الخبيئة: ما أخفى و سُتر.

الاستيهال: رؤية من يكون أهلا.

و لا تضنّ: أى و لا تبخل.

۷. و المؤخرّ. د.

۸. ذاعرا. ج.

۹. المولوية. د.

۱۰. لا يضرّك جهل غيرك بك عاملك بنفسك. ت. ن.

۱۱. المرتفع. ن.

و لا تغترّ بحبال خیال أهل الجدال فإنّه سحر مفترى وألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا إنّ ماصنعوا كيد ساحر و لا يفلح السّاحر حيث أتى،[1] و لا تنسنى فى اوقاتك، وأشركنى فى صالح[2] دعواتك، و الصّلاة و السلام على القدّيسين خصوصا على سيّدنا سيّد الكلّ فى الكلّ و آله و صحبه أجمعين، و الحمدللّه ربّ العالمين.

قدتمّ تحريره بيمنى مؤلّفه الفقير الى رحمة ربّه الغنىّ محمد بن سعد الشهير بجلال الدين الدوانى بعد العشاء الأخير من ليلة الخميس الثامن عشر من شهر جمادى الأخير سنة إثنتين و سبعين و ثمانماة من الهجرة النبوية[3].

---

۱. فى العبارة اقتباس من القران الكريم سورة طه آيات ۱۰ـ۱۲ـ۶۹.

۲. صوالح. ج. د.

التؤدة: بفتح الأول و الثالث و ضمّ الثانى ـ الرّزانة و التأنّى.

۳. و فى خاتمة نسخة «د»

قدتمّت الرسالة الشريفة الموسومة بالزوراء على يد المفتقر الى اللّه المغنى صفى الدّين بن غياث‌الدين الزوارى عفى‌اللّه عنهما بحرمة النبىّ و الوصىّ الولىّ فى سنة ۹۴۴.

و فى نسخة «س»

نجز تحريره بيمين مؤلفه الفقير الى رحمة ربّه الغنىّ محمد بن اسعد المشتهر بجلال الدّوانى بعد العشاء الآخرة من ليلة الخميس الثامن عشر من جمادى الآخر سنة اثنتين و سبعين و ثما نمائة الهجرية ببلدة «تبريز» حماه اللّه عن الحوادث و الفتن فى الزاوية المباركة المظفرية شكّراللّه تعالى سعى بانيها و أسكنه على غرف الجنان، و كان فى يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الآخر من هذه السّنة و قوع حادثة الحرب الذى وقع بين عساكر «آمد» و «دياربكر» و عساكر «آذربيجان» و «العراق» و ينحو من الأولين على الآخرين، و تلاطم امواج الفتن و كان المؤلف جمع اللّه شمله فى حملة عساكر آذربيجان و العراق و عند انهزامهم و ترک ما کان معه من الكتب و غيرها، و كان معه نسخة الأصل لهذه الرسالة مع حواش أملاها عليها فضاع عنه، فلمّا رجع الى «تبريز» نسخها من نسخة كانت عند بعض الاخوان، و أمّا الحواشى المشار اليه فنسختها موجودة عند بعض الأصحاب فى بعض بلاد العراق، و ليس لها نسخة غيرها، و أرجو من اللّه تعالى أن يتيسّر الوصول اليه و بلغتها فى تلك النسخة و اللّه المستعان و عليه التكلان.



٤

شرح خطبة الزّوراء

بسم اللّه الرحمن الرحيم

كتب إلیّ بعض أصحابی کتابا، و شکی عمّا وقع من بعض الناس من الإنکار علی عبارة الزوارء فی الخطبة، حیث قیل: و الصّلوة منه علی مرتبته الجامعة لجمیع صفاته.

فقلت فی جوابه*

سألتَ أیدك اللّه[1] بروح منه و حسن التوفیق، و رقاك من حضیض التقلید إلی یفاع[2] التحقیق، عمّا ورد فی خطبة الزوراء، من قوله «و الصّلوة منه علی مرتبته[3] الجامعة لجمیع صفاته» و ذکرت

---

* أورد قطب‌الدّین الکوشباری صاحب المکاتیب علی قول المصنف فی الزوراء «والصّلوة علی مرتبته الجامعة» ثلاث أبحاث أُحدها انّ جعل الاشیاء مراتب للحقّ عزّاسمه غیر صحیح لأنّه یستلزم قبول حقیقته التجزّی و الانقسام و ذلك دلیل الامکان.

الثانی: انّ النبیّ صلّی اللّه علیه و سلّم اذا کان مرتبة للحق، عزّ و جلّ امتنع توجیه الصّلاة منه الیه و کان بمنزلة و الصّلاة منه علی نفسه.

الثالث: أنّه إن اراد بکون الشیء جامعا لجمیع صفات اللّه، اثبات ذلك له نظرا الی حقیقته تزعم الاتحاد، فهذا اذن أمر یعمّ الکون کلّه لا اختصاص له بالنبیّ صلّی الله علیه و آله لیمدح به، و إن اراد اثبات ذلك نظرا الی خصوص تعیّنه، فهو خال عن بعض أجناس الصفات کالوجوب الذاتی بلا خلاف و کالقدم عند الملّیین جمیعا

و المصنف علیه الرحمة لدفع هذه الاعتراضات کتب هذه الرسالة.

١. سألت یا أخی أیدك الله. س. ل. ٢. ارتفاع. س.

٣. المرتبة. ل.

أنّه قد أغلطك[۱] ما أبداه بعض الدهماء[۲] من النكرة فى ذلك و التعبير عنه، و التمست أن أذكر لك ما يدفع ما أبدى[۳]

فها أنا ذا تصدّيتُ لإسعاف مقترحك،[٤] بعد تقديم[٥] مقدمة هى أنّ هذا النمط من الكلام يتعالى عن مدارک الأوهام، بل عن مدارج اكثر العقول و الأفهام، فضلا عن أذهان من يحذو حذو العوام، فلا ينبغى أن يبالى بقبول أولئك و إنكارهم، و [لا يليق][٦] أن يكترث بتماريهم فى الردّ و إصرارهم.

بل الحقّ[۷] أن لايعبأ بهم فى خلاف و وفاق، و لا يلتفت إليهم[۸] و إن كانوا فى عزّة و شقاق، و فى الوصيّة الّتى ختمت بها الرّسالة غنية عن ذلك حيث قيل:

و لا يضيق صدرك ممّن ينكر قدرك. و كن كما قال أفلاطون: لا يضرنّ جهل غيرك بك علمك بنفسك. و لقد صدق بعض الأصدقاء، اذ[۹] عاتبنى بأنّك قد وصّيت بما لم تعمل به، حيث بالغت فى الأمر بصونها عن غير أهلها، ثم لم تحافظ على هذه الوصّية، بل أوردتها موارد[۱۰] التهاون و التقصير، حتى وقعت فى أيدى عصابة، ماهم منها حظّ سوى النكير، ولكن معذرتى فى ذلك أنّ الاطلاع على سرائر القلوب لايتيسّر إلّا لعلّام الغيوب.

و كفانى[۱۱] فى ذلك ما نطق به الوحى الإلهى من أحوال المنافقين الّذين دلّسوا أمرهم على سيّد المؤيدين بالنفوس[۱۲] القدسيّة، عليه أفضل الصّلاة و التحيّة حتى كشف اللّه تعالى عليه عوارهم و عرّفه ما يزيح عنه و عن أصحابه اصرارهم[۱۳] ثم أعود إلى المقصود.

---

۱. و أنّه قد أغلطك. د. س.

۲. الدّها. س.

۳. ابداه. د. س. ل.

يفاع: بفتح الاول. التلّ. ما ارتفع من الأرض.

الدهماء: مؤنث الادهم بمعنى جماعة الناس.

٤. مسؤولك. د. س. ل.

٥. تمهيد. س. ل.

٦. ليس فى. س.

۷. بل يحق. د. س.

۸. و لا يرعب منهم. د. ل ـ و لا يروعنّ منهم. لا.

۹. حيث. د. س. ل.

۱۰. مورد. د. س. ل.

۱۱. و كفاك. د. س. ل.

۱۲. بالأنفس. د. س. ل.

۱۳. اضرارهم. ل. و لعلّه الصحيح. و يُقال أصرّ على الأمر أى ثبت عليه، و اكثر ما يستعمل فى الشرّ.

الإسعاف: القضاء و الوفاء يقال أسعف بحاجته أى قضا هاله.

←

فأقول من الأمور البيّنة، أنّ كلّ موجود من الممكنات يدلّ على وجود صانعه،[1] المتّصف بصفات الكمال، دلالة قطعيّة عقليّة[2] فهو بهذا الاعتبار مظهر له، و قد عبّر عن تلك الدلالة فى القران المجيد بالتسبيح و التحميد،[3] حيث قال تعالى:

وَ إِنْ مِنْ شَيءٍ إِلّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لاتَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُم. الاسراء / ٤٤ و لمّا كان روح النطق و الأمر المقصود منه الإعلام، عبّر عن هذه الدّلالة بالنطق فى قوله تعالى

أَنْطَقَنَا اللّهُ الَّذِى أَنْطَقَ كُلَّ شَيءٍ. فصّلت / ٢١

و قد يقع للنفوس المشرقة أن يتّفق لهم محاكاة هذه الدّلالة بالنّطق الظاهرى، فيسمعونه كفاحا،[4] كما ورد فى الحديث من سماع أصحاب النبىّ صلّى اللّه عليه و سلّم بسبب استضاءة مشكوة مشاعرهم بأنوار صحبته عليه السّلام تسبيح الحصاة، فى كفّه القدسيّة.

و لقد بالغ بعض أئمة[5] الكشف و التحقيق، حيث قال: خرق العادة إنّما هو فى سماع ذلك التسبيح، لا فى نفسه، فإنّه واقع دائما، و من أيقن[6] الأصل[7] الّذى أشير اليه فى تلك الرّسالة من نسبة الصّور إلى المعانى، لايحتاج إلى مزيد تقرير فى هذا المطلب.

ثم من المحقّقين من راى أنّ كلّ ذرّة من ذرّات الوجود، مظهر لبعض الصّفات الكماليّة الإلهية، و هو الصّفة الغالبة أحكامها، و إن كان جميعها متشاركة[8] فى مظهرية الصّفات الّتى يتوقف عليها الإيجاد، فى الدّلالة عليها، كالعلم و القدرة و الإرادة، لكنّ الغالب على كلّ نشأة من النشئات حكم

←

المقترح: المختار و ما أجتبى. — يحذو حذو: أى يفعل فعل.

أن يكترث: أن يعبأ و يبالى. — التمارى: التخاصم و التجادل.

الغنيه: بضم الاول و كسرها و سكون الثانى. الاكتفاء

العصابة: بكسر الأول الجماعة من الرجال أوالخيل اوالطير.

النكير: الانكار. — العوار: بتثليت الفاء. العيب

يزيع عنه: يذهب عنه. — ١. يدلّ على صانعه. س.

٢. عقلية قطعية. د. س. ل. — ٣. و الحمد. د. س. ل.

٤. الظاهرى كفاحا. د. ل. — ٥. ارباب. خ. ل.

٦. اتقن. ل. — ٧. الأصول. س. ل.

٨. و إن اشترك جميعها. د. س. ل.

صفة من الصّفات، كالمجرّدات فإنّها مظاهر[1] الصّفات التنزيهيّة، و الأجسام فإنّها مظاهر الصّفات المقابلة لها، بل كلّ فرد من أفراد الموجودات، واقع تحت تربية إسم خاصّ، من أسمائه تعالى هو ربّه، لايشاركه فيه غيره من الموجودات.

ثم إنّ النشأة الإنسانيّة، مظهر جميع الأسماء و الصّفات، اذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من المجرّدات و الماديّات، و اللّطائف و الكثائف، إلى غير ذلك من التفاصيل الّتى تعرّض لها متتبّعوا آيات الآفاق و الأنفس، فهو أنموذج لجميع العوالم، و ذلك سمّى بالعالم الصّغير.

و إلى هذا أشار من قال:

در جستن جام جم جهان پيمودم روزى ننشستم و شبى نغنودم
خود جام جهان نماى جم من بودم ز استاد چو وصف جام جم بشنودم

و ربما سمّى بالعالم الكبير، نظرا إلى سعة إحاطته العلميّة، حتى قال[2] ابو يزيد رضى اللّه عنه: لو كان العرش[3] و ماحواه ألف مرّة فى زاوية قلب العارف لما ملأه.

فإن قلت: أليس الإنسان جزء من العالم، فكيف يزيد على الكلّ؟

قلت: أهل الذوق يجعلونه من حيث الوجود الخارجى و ما يشتمل عليه من الأجزاء و الأحوال بحسب ذلك الوجود جزء من العالم، [و أمّا من حيث إحاطته العلميّة و اشتماله على سائر الموجودات الخارجيّة بحسب هذا الوجود، فليس جزء من العالم بل هو مشتمل عليه][4] حتى يكون العالم الصّغير هو الموجودات الخارجيّة، و العالم الكبير هو الإنسان بجميع ما يشتمل عليه [من الموجودات][5] الخارجية و الذهنيّة، فيزيد على العالم بالموجودات الذهنيّة.*

---

۱. مظهر. د. ل.

كفاحاً: بكسر الأول، أى مواجهة.

الحصاة: بفتح الأول واحدة الحصى، صغار الحجارة.

۲. كما قال. د.

۳. لو أن يضع العرش. ل.

٤. ليس فى نسخة. ل.

٥. ليس فى نسخة. ل.

* العالم ماخوذ من العلامة و لغة عبارة عمّا به يعلم الشيء و اصطلاحا عبارة عن كلّ ما سوى الله تعالى لأنّه يعلم به اللّه من حيث أسمائه و صفاته اذ بكلّ فرد من أفراد العالم يعلم اسم من الاسماء الالهيّة لأنّه مظهر اسم خاصّ منها، فبا لاجناس و

←

فإن قلت: العالم الكبير أيضا يشتمل[1] على الموجودات الذهنية، اذا العقول و النفوس الفلكيّة ناطقة، كما هو المشهور بين الفلاسفة [فإخراج تلك الموجودات الذهنية عن العالم وإدخالها فى العالم الإنسانى لا وجه له][2]

قلتُ: أمّا العقول فلا إحساس لها مطلقا و أمّا النفوس الفلكيّة فلا إحساس لها بالحواسّ الظاهرة عند القائلين بإثباتها و تجرّدها و هم الفلاسفة، على أنّ أهل الذّوق يرون أنّ المجرّدات إنّما تعرّفه تعالى بالصّفات التنزيهيّة فقط، و النفوس الفلكيّة على تقدير تسليمها و تسليم تجرّدها، إنّما تعرّفه تعالى بالصّفات التنزيهيّة، و ما يعطيه نشأتها[3] من اللّطافة و الدّوام على نهج واحد، بخلاف الإنسان الكامل، فإنّه من حيث أنّه مجموعة العوالم بأسرها يعرّفه تعالى بما يعطيه جميع النشئات كما قيل:

نه فلک راست مسلّم نه ملک را حاصل   آنچه در سرّ سُویدای بنی آدم از اوست

و منهم من يرى أنّ كلّ موجود مظهر لجميع صفاته جلّ جلاله من حيث دلالته عليها كما أشار اليه من قال من المحققين الكلّ فى الكلّ و من قال:

←

الانواع الحقيقية يعلم أسماء الكليّة حتى يعلم بالحيوانات المستحقرة عند العوام كالذباب و البراغيث و البقّ و غير ذلك اسماء هى مظاهرها، فالعقل الاول لاشتماله على جميع كليّات حقائق العالم و صورها على طريق الاجمال عالم كلىّ يعلم به اسم «الرحمن»، و النفس الكليّة لاشتمالها على جزئيات ما اشتمل عليه العقل الأول تفصيلا أيضا عالم كلىّ يعلم به اسم «الرحيم» و الانسان الكامل الجامع لجميعها اجمالا فى مرتبة روحه و تفصيلا فى مرتبة قلبه عالم كلّى يعلم به اسم «اللّه» الجامع للأسماء، و مرتبة نفسه و نشأتها انّها تتجلّى بصور مختلفة و بوجوه كثيرة من التكلّم و الاستماع و البصيرة و غيره و لكلّ واحد من هذه الصور آثار و أحكام و مع ذلك الوجوه الكثيرة و الأحكام و الآثار المختلفة لاينثلم وحدتها، فإنّ اللّه تعالى جعلها مثلالذاته و صفاته و أفعاله، فمن ينكر ذاته المقدّسة المجردّة عن كلّ التعيّنات التى ليست داخلة فيها و لاخارجة عنها، فلينظر مثله الأعلى و آيته الكبرى و هوالنفس، فانّها مجرّدة عن كلّ التعينّات، فهى ليست داخلة فى البدن و قواه، بل و لا فى العالم و لا خارجة عنها. و من ينكر صفاته العليا و أسمائه الحسنى، فلينظر جامعيّة النفس للصفات التنزيهيّة و التشبيهيّة، و من ينكر أفعاله تعالى فلينظر افعال النفس و لاسيّما ابداعها الكليات و اختراعها الجزئيات المثالية و إنشائه الجزئيات المحسوسة بالذات و غير ذلك من عجائب آيات الأنفس.

۱. مشتمل. د. ل.   ۲. ليس فى د. س. ل.

۳. و ما يعطيها بنشأتها. ل ـ و ما يعطيه بشأنها. لا

در جســتن جـام جـم ز كـوته نـظرى هــر لحــظه گــمانى نـه بـتحقيق بـرى
رو ديده بدست آر كـه هـر ذرّه خـاك جامى است جهان‌نماى، چون درنگـرى

إلّا أنّ مراتب الظهور مختلفة، بحسب جلاء الدّلالة و خفائها، و إجمالها و تفصيلها، و الظّاهر الجلّى فى كلّ مرتبة ما خلا مرتبة الإنسان، بعض الأسماء و الصّفات، و بعضها خفىّ لا يظهر أحكامها فيه و قد يعبّرون عن ذلك بالكمون و البروز و يعنون به أنّ جميع الأسماء و الصفات مدمجة بنوع من الظّهور فى كلّ موجود، لكن بعضها فيه ظاهر الأحكام و الآثار، و بعضها خفىّ الأحكام و الآثار، مستور فيها إلّا الحقيقة الإنسانية، فإنّ جميع الأسماء و الصّفات فيها ظاهرة بآثارها و أحكـامها، ظهوراً بيّناً ليس لها ظهور أقوى منه فى شىء من المراتب غيرها فهو كتاب مختصر منتخب مـن جميع العالم، لايغادر صغيرة و لا كبيرة إلّا أحصاها، فنسبته إلى جميع العوالم[١] نسبة القران العظيم إلى الكتب السماوية حيث حوى مع و جازته جميع ما فى الكتب السّماوية بأسرها، بـل حـوى جـميع الحقائق الخارجية و الذهنية و أحكامها، كما أشير اليه بقوله:

وَ لا رَطبٍ وَ لا يابِسٍ إلّا فى كِتابٍ مبين. الانعام / ٥٩

اذا جعل الكتاب المبين هو القران كما فسّره به بعض المفسّرين.

و هذه أمور متقرّرة عند القوم مفروغ عنها عندهم.

و لمّا كانت حقيقة الحمد إظهار الصّفات الكماليّة فقد ظهر أنّ كل موجود بمنزلة كلام صادر عنه جلّ جلاله [دالّ على صفاته الكمالية فهو حمد له تعالى صادر عنه بايجاد][٢] فايجاد كلّ موجود هو الحمد بالمعنى المصدرى الّذى بمنزلة التكلّم بالكلام الدالّ على الجميل، و نفس ذلك الموجود هـو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر، بمنزلة الكلام الدالّ عليه، و كما يسمّى الكلام حمدا بالمعنى الحاصل بالمصدر كذلك[٣] يسمّى نفس ذلك الموجود حمدا بذلك المعنى

و لمّا كان الانسان الكامل أعلى مرتبة فى تلك المنقبة[٤] من جميع الموجودات، فهو مرتبة مـن مراتب الحمد، مظهرة[٥] لا تّصافه تعالى بجميع الصّفات الكمالية، اظهاراً كاملا لايتصوّر أكمل منه،

---

١. إلى العالم. د. س. ل.

٢. ليس فى نسخة. د.

٣. و كما يسمّى نفس الكلام حمدا كذلك. د. ل.

٤. المنصبة. ل.

٥. مظهر. س.

فإنّه بلسان حاله و باله و مقاله يدلّ على اتّصافه تعالى بجميع صفات الكمال، وينطق بـه بـتلك الألسنة كلّها، فهو أقصى مراتب الحمد الّتى حمداللّه تعالى بها ذاته المقدّسة، و هـذه المـرتبة هـى المرتبة الختميّة المحمديّة و لذلك خصّ صلّى اللّه عليه و سلّم بلواء الحمد، و سمّى بالحمّاد[١] و الأحمد و غيرهما من مشتقّات الحمد اسم فاعل و مفعول[٢] و فى ذلك دقيقة يعرفها العارفون* و حينئذ يندفع شبهة[٣] القاصرين.

أمّا على النسخة الّتى ليس فيها الضمير،[٤] فلايحتاج إلى مزيد تقرير.

و أمّا على النسخة الأخرى،[٥] فلأنّ الضمير راجع إلى الحمد فيكون المعنى الصّلوة منه تـعالى

مُدْمَجَة: أى مدخلة. ملفّة.

١. و فى بعض النسخ. الحامد.

٢. أو مفعول. د. س.

* و به يشعر قوله تعالى و ما ارسلناك إلّا رحمة للعالمين لأن أول رحمة الله لعباده الوجود و توابعه و ماحصل لموجود وجود إلّابمحمد من حيث أنه هو العقل الاول و الروح الكلّى و بهذا يعرف قوله تعالى: لولاك لما خلقت الا فلاك

يقين مى‌دان كه ما چندين عجايب — بـــــراى يک دل بـينا نهـاديم
فـــــرستاديم آدم را بـــه صـــحرا — جمال خـويش بـر صـحرا نهـاديم

فلولاه ماكان لشىء وجود أصلا لأنّ العلة الأوليّة و الواسطة الكليّة لم تكن إلّا هو كالنّواة بالنّسبة الى الشجرة و كالبذر بالنسبة الى النبات.

و لهذا قال عليه الصّلوة و السّلام: أنا أوّل الانبياء خلقا و آخرهم بعثا...

و لولا أنّه فى هذه المرتبة و الجلالة من التعظيم و التبجيل و الكرامة لما قال فى حقّه: و إنّک لعلى خلق عظيم. القلم / ٤ لأن العظيم الاعظم لايقول لأحد إنّه عظيم إلّا و يكون ذلك الشّخص فى غاية العظمة عنده، فإنّه سبحانه العالم بالكلّ ماهية و حقيقة و صورة و معنى، و هو عالم باستعدادهم و قابليّتهم أزلا و أبدا فلوكان هناك اعظم منه عليه الصّلاة و السّلام لم يكن له هذا الكلام و لم يكن يصفه بهذه الصفة

واكّد ذلك بقوله: و علّمك ما لم تكن تعلم و كان فضل اللّه عليك عظيما. النساء / ١١٣

و «و لقد آتيناك سَبْعًا مِنَ المثانى و القران العظيم» الحجر / ٨٧

و افتخر عليه الصّلاة و السّلام بهذه المرتبة الجامعيّة «بأنّ آدم و من دونه تحت لوائى» و «علّمنى ربّى» و «أدّبنى ربّى» و «أوتيت جوامع الكلم» و «أنا سيّد ولد آدم و لافخر»

يَفْنَى الكَلامُ و لا يُحيطُ بِفَضْلِه — أيُحيطُ ما يَـفنىٰ بِمـا لا يَـنْفَدُ؟

٣. شبه. س.

٤. بل العبارة فيها «المرتبة الجامعة».

٥. اي النسخة التى العبارة فيها «مرتبته الجامعة».

على مرتبة من مراتب الحمد الّتى هى المرتبة الجامعة لجميع صفاته تعالى، أى على حمد يكون حمداً له بجميع صفات الكمال، و فيه إشعار باسمه صلّى الله عليه و سلّم، فقد جعل فى هذه العبارة النبيّ عليه السّلام نفس الحمد الجامع، للدّلالة على جميع صفاته تعالى، كما مرّ تقريره.

و ليس فيه أنّه صلّى اللّه عليه و سلّم متّصف بجميع صفاته تعالى، و إطلاق نفس الحمد عليه بمعنى[1] الحاصل بالمصدر كما مرّ تقريره أو بطريق المبالغة كما فى رجل عدل، كما يشعر تسميته صلّى اللّه عليه و سلّم بالحمّاد، كما مرّ آنفا. فظهر معناه بحمد اللّه تعالى على وجه يستحليه ذوائق أرباب التحقيق، و يسوغ فى حلوق الرّضعاء الّذين لم يفطموا[2] عن رضاع لبان التقليد من أفاويق أخلاف أسلافهم.

و قد نزّلنا[3] فى ذلك إلى مداركهم تلميظا لينع الحقائق، و إيصالاً لها إلى أجوافهم. و أمّا العالمون البالغون إلى مراتب الرّجال من أهل التحقيق[4] الّذين اغتذوا بالأرزاق الرّبانيّة و الأغذية الرّوحانيّة، فلايحتاجون إلى ذلك.

فإن قلتَ: ما ذكرته إنّما يتّجه على النسخة الّتى يوجد فيها الضّمير، فيكون[5] راجعا إلى الحمد، و يكون المراد بجامعيّة الصّفات الكماليّة أنّه حمد مستجمع لو صفه تعالى بجميع صفات الكمال.

و أمّا على النّسخة التى ليس فيها الضّمير، فلايجرى هذا التوجيه اذ ليس فى اللفظ دلالة على أنّ تلك المرتبة من مراتب الحمد، ليكون المراد بجامعيّة الصّفات دلالته عليه[6]

---

۱. بالمعنى. د. س. ل.

۲. لم يطعموا. د. الظّاهر أنه غاط.

۳. تنزّلنا. س.

٤. من أهل الكمال. د. س.

٥. ليكون. د. س

٦. عليها. د ـ بجـ[illegible] الصّفات الكمال دلالته عليها. س.

يستحليه: يجده حلوا.

الرُضَعاء: بضم الاول و فتح الثانى جمع الرّضيع.

لم يفطموا: لم يفصلوا من الرضاع.

اللّبان: بفتح اللاّم مابين الثديين.

أفاويق: جمع فيقة. اسم اللّبن الذى يجتمع فى الضّرع بين الحلبتين.

←

قلتُ: يمكن جعل اللّام بدلا عن الإضافة فيرجع إلى المعنى الذى مرّ تفصيله، و مع قطع النّظر عن ذلك يمكن إرادة هذا المعنى منه بأن نعنى به مرتبة من مراتب الموجودات جامعة لجميع الصّفات من حيث الدّلالة عليها فإنّك اذا قلت هذا الكتاب جامع لجميع صفات زيد لم‌يتبادر منه إلّا دلالته عليها و لولم يكن فى هذه الصّورة التبادر فلايتبادر خلافه أيضا[1] فيمكن حمله عليه من غير نكير، هذا.

و من الأصول المقرّرة[2] عند أئمة الكشف و التحقيق أنّه كما أنّ للصّفات أحكاما فى الذوات كالعلم فإنّه يصير به الذّات عالما و القدرة يصيربها قادرا إلى غير ذلك.

كذلك للذّوات أحكاما[3] فى الصّفات فإنّ العلم بانتسابه إلى الذّات القديمة يصير قديما و ذاتيّا و بإضافته إلى الحادث حادثا و مستفاداً من الغير، و قس عليه الوجوب فأنّه فى ذاته معنى واحد يصير بالنسبة إلى الذّات الأحدّية وجوبا ذاتيّا و بالنسبة إلى غيره وجوبا غيريّا.

و لا شك أنّها[4] اذا قيل إنّ زيدا متّصف بصفات عمرو لم يرد به اتّصافه بتلك الصّفات من حيث الاحكام التى يستفيدها تلك الصّفات من ذات عمرو كتشخّصها بسبب القيام به و غيره من الأحكام التابعة لقيام تلك الحقيقة بعمرو، بل المراد به اتّصافه بتلك الحقيقة من حيث هى و حينئذ يظهر وجه آخر لمن وفق له فإنّ اتصافه صلّى اللّه عليه و سلّم بجميع صفاته لايستلزم كونه متّصفا بها مع أحكامها الّتى يلزمها من انتسابها إلى ذاته تعالى بل المعنى المفهوم منه على مامرّ تحقيقه اتّصافه بحقيقة تلك الصّفات من حيث هى مع قطع النظر عن الأحكام الناشئة من خصوصيّة ذاته تعالى على قياس ما مرّ من اتّصاف زيد بصفات عمرو.

و ما ورد فى الحديث من قوله صلّى اللّه عليه و سلّم خَلَقَ اللّهُ آدَمَ عَلىٰ صُورَتِه*
المراد من الصّورة المعنوية الّتى ترجع إلى الصّفة كما يقال صورة المسألة كذا. كما حقّقه الإمام

←

التلميظ: الإذاقة.

اليَنع: بفتح الاول أوضمه و سكون الثانى مصدر ينع. يقال ينع الثمر أى أدرك و طاب و هان قطافه.

١. فلم يتبادر خلافه أيضا. ل.
٢. المعدّة. د. س.
٣. أحكام. ل.
٤. أنّه. د. س. ل.

* صحيح البخارى. كتاب الاستئذان باب ٦٥١ ـ المسند ج / ٢ ـ ٢٤٤ ـ ٢٥١ ـ ٣٢٣ ـ ٤٣٤ ـ ٤٦٣ ـ ٥١٩

حجّة الاسلام الغزالى و غيره من الأئمة الأعلام إنّما يبتنى على ما أشرنا إليه من تجريد الصّفات عن الخصوصيّات الناشئة من انتسابها إلى الذات المقدّسة تعالى، كما لا يخفى على من له أدنى فطانة.[۱]

و أنت اذا تأمّلت وجدت أنّ حقائق الصّفات الإلهيّة، اذا جرّدت عن الخصوصيّات الناشئة عن الذات،[۲] كالقدم و الكمال الناشئتين من انتسابها[۳] إلى الذّات المقدّسة تعالى، صحّ اتّصاف النبيّ صلى الله عليه و سلّم بها، كالعلم اذا جرّد عن الذاتيّة[٤] و الكمال اللّازمين[٥] لذاته تعالى، و القدرة اذا جرّدت عن الكمال و الشمول[٦] اللّازم لذاته تعالى، و قس عليهما غيرهما.

و ما لا يمكن الاتّصاف به هو الصّفات من حيث الأحكام التابعة للذّات. و ما ورد النّهى عن إطلاقه على غيره تعالى، فإنّما يرجع إلى اللّفظ لإيهامه ثبوت الأحكام التابعة للذّات.

وليكن هذا آخر الكلام فى هذا المرام، فإنّ المتبصّر اليقظان، ينتفع بهذا القدر و المعاند لا يزيده [هذا النمط من الكلام][۷] الّا استكباراً و عناداً كما قال اللّه تعالى:

وَ إِنْ يَرَوَ اكُلَّ آيَةٍ لا يُؤمِنوُابِها حَتّى اذا جاءُوکَ يُجادِلُونَکَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَروُ إِنْ هذا إِلّا أَساطِيرُ الأَوَّلِينَ. الانعام / ۲۵

و لقد صدق بقراط حيث قال: فى الفضول البدن الّذى ليس بالنقىّ، كلّما غذوته فقد زدته شرّا

و الكلام فى أصل الرّسالة مع الفرقة الأولى، فكان من اللائق أن لايلتفت إلى غيرهم، لكن لمّا كان إسعاف مقترحک دَيناً فى دين المروّة و حتما[۸] فى شرع الفتوّة، أقدمتُ على هذه الكلمات و اللّه يجعلها سببا لانتفاع الطّالبين الصّادقين، و يعصمنا عن رذائل أخلاق الهمج و المنافقين، و يبلغنا[۹] و

---

۱. فطنة. س.

۲. عن الإضافة الى الذات. د. س.

۳. من انتسابها. س

٤. عن الذات. س.

۵. و الكمال و الشمول اللازمة. د. س.

۶. اذا جرّدت عن الذاتية الكمال و الشمول. د ـ اذا جرّدت عن الذاتية و الكمال و الشمول. ل.

۷. ليس فى. س.

۸. و فرضا. د. س. ل.

۹. و بلغنا. س.

الهمج: بفتح الاول و الثانى. السّفلة من النّاس الحمق.

←

إخواننا إلى حيث ينكشف الغين عن العين، و لا يشوب فى نظرنا الصّدق بالمين، و يرتفع البين عن البين، و يندفع الكيف و الأين، و الصّلوة على من دنى فتدلّى الى أن جاوز قاب قوسين، و على آله و أصحابه المزكّين من كلّ شين، الفائزين بسعادة النشأتين و سيادة المنزلين.

فتمّ تحرير هذه الرّسالة المشتملة على جواهر التحقيق، المنطوية على فرائد التدقيق الّتى أظهرها غواصّ ذهنه الوقّاد، و حواسّ طبعه النقّاد، من بحار أفكاره الدقيقة و تيّار أنظاره العميقة، جلاء لأعين الناظرين، و إجلالاً لأفهام الراغبين، و حلاّلاً لأوهام الطّالبين، هو الّذى سمح به و نفح من زلال ينابيع حقائق الزّوراء اذا سنح إزالة الغشاء والجهل عن أعين المطالعين فيها بالعين العوراء و بيانا للسّائرين فى مسالك مسائله على الناقة العجفاء الخابطين فى فهم دلائله خبط العشواء و لهذا طال لهم فى الاتّكاء لسان الجدال، و عاد معالهم فى الآخرة إلى سواء الحال، و إذا لم يهتدوا به فيقولون هذا إفک قديم، و اللّه هو السّميع العليم و الهادى إلى سواء المستقيم، و الدّين القويم و السّلام على محمد و آله اجمعين[1].

←

البين: العداوة.

الشين: بفتح الاول و سكون الثانى ضدّ الزّين.

التيّار: موج البحر الهائج.

سمح به: جادبه.

سنح: عرض.

العوراء: مونث الاعور. و هو من ذهب حس أحدعينيه.

العجفاء: المهزول و النحيف.

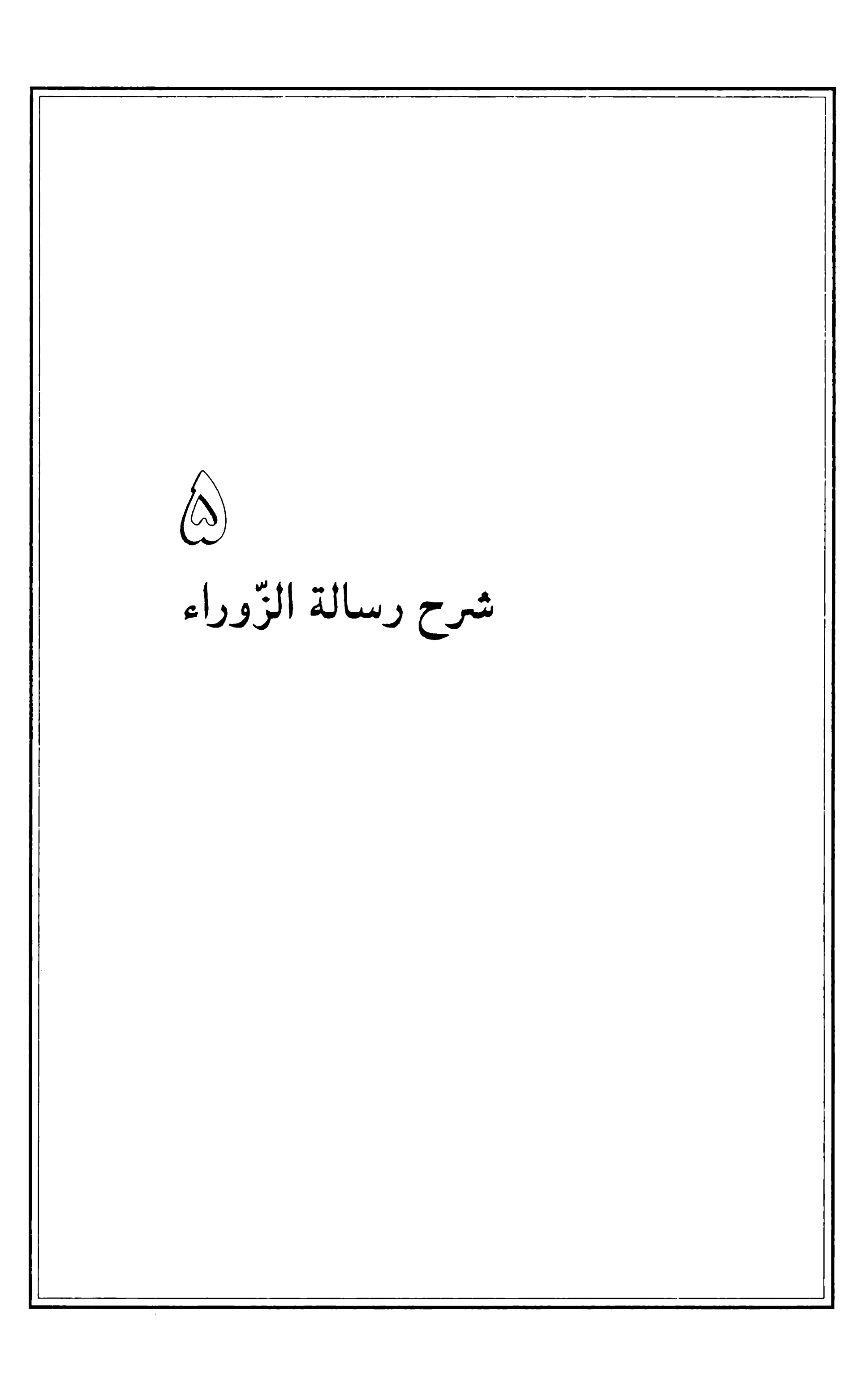
الخابطين: أى السّائرين.

العشواء: مؤنث الاعشى و هو الّذى لايبصر بالليل. أوساء بصره باللّيل و النّهار.

الاتّكاء: الجلوس و إسناد الظهر أوالجنب إلى شىء.

المعال: اسم مكان من عال فى الارض أى ذهب و دار.

١. و فى نسخة «د» لقد تمّ تحرير الرّسالة الشّريفة بحمدالله و حسن توفيقه و الصّلوة على نبيّه و صفيّه و آله و وليّه فى العشر الآخر من ذى قعدة الحرام سنة ٩٤٤ فى المشهد المقدّس المعلّى المزكّى الرضوى.



٥

شرح رسالة الزّوراء

بسم اللّه الرحمن الرحيم

أمّا بعد الحمد لوليّه و الصّلاة على نبيّه.

فإنّى لمّا فرغت من تهذيب الرّسالة الموسومة بالزّوراء المشتملة على زبد[1] من الحقائق، و نبذ من الدقائق، و هى من خصائص[2] الزّمان، اذ قد احتوت على أسرار لم يكن مكشوفة القناع إلى الآن، بل على أبكار لم يطمثهنّ إنس قبلهم و لا جانّ، و كانت مجملة معضلة، تستعصى على بعض الطّالبين أبياتها، و تختفى على جلّ الناظرين خبيئاتها

التمس منّى بعض الصّادقين فى الطلب، المتحلّين بدقائق حسن الأدب، ممّن حمدت سيرته، وزكت سريرته، و ذكت بصيرته، جعله اللّه كاسمه عليّا على مراقى[3] المعالى، و خلّصه نجيّا عن العزائم القاطعه عن العوالى، أن أكتب عليها حواشى، يرفع عنها الغواشى، فأجبت إلى مسؤوله، مراعنة إلى[4] مأموله، و اكتفيت بالقدر الضّرورى فى تفهيم ما فيها، و ما أقدمت إلّا على سبيل النّدرة

---

١. زبدة. ف.　　٢. خواصّ. ن.

٣. مرافق. ف ــ مواقف المعانى. س.

٤. و أعنته إلى. ف. س ــ و أعنته على. ف ــ و أعنته فى مأموله. ل.

على تفصيل ما فى مطاويها،[۱] فإنّ ذلك خطب عظيم يستدعى توجّها لائقا، و تجرّدا فائقا، عسى أن يتيسّرلى فى ثانى الحال على فراغ من البال، و شرطت على نفسى فى تلك الحواشى على منوال الأصل، أن أكتفى بالواردات الجديدة، و لا أتعقّب الموردات القديدة.[۲]

و اللّه الهادى إلى سواء الطّريق، و هو بتحقيق رجاء الرّاجين حقيق.

فأوّل ما أقول: إنّ لهذه الرسالة شأنا، و هو إنّى رايت فى ظاهر دار السّلام على قرب[۳] من شاطىء الزّوراء، اميرالمؤمنين و يعسوب الموحّدين «عليّا» رضى‌اللّه عنه و كرّم‌اللّه وجهه، فى مبشّرة طويلة، محصّلها أنّه كرّم‌اللّه وجهه، كان ملتفتا إلىّ بنظر العناية، و معتنيا بشأنى بطريق الكلاءة، فصار ذلك باعثاًلى أن أعلّق رسالة معنونة بإسمه العالى، متبرّكا به، و أتلوها على روضته المقدّسة وقت التشرّف بزيارته، و الاكتحال بذرو[٤] تراب عتبته.

و كنت متردّدا فى تعيين المقصد[٥] فى تلك الرّسالة، فتارة كنت أعزم أن أكتبها فى تحقيق ماهيّة العلم، لمناسبة قول النبىّ صلّى اللّه عليه و سلّم

أنَا مَدينَةُ العِلْمِ وَ عَلِيٌّ بابُها*

---

۱. على تفصيل مطاويها. خ.

استعصى عليه: اشتدّ و صعب عليه.

الخبيئات: جمع الخبيئة و هى ماستروخفى.

المراقى: جمع المرقاة بكسر الاول بمعنى الدّرجة و الوسيلة للصعود.

الغواشى: جمع الغاشية و هى الغطاء.

المراعنة: الاسترخاء.

الخطب: بفتح الاول و سكون الثانى الشأن و غلب استعماله للامر العظيم المكروه.

۲. و لا أعقب الواردات القديدة. خ. ۳. قبل. ن.

٤. بذرور. ت. س. ل. ٥. المقصود. خ. ف.

* رواه فى غاية المرام عن عدّة كتب لعلماء الجمهور، منها عن مناقب ابن المغازلى الفقيه الشافعى فى سبع طرق، و عن الخوارزمى فى مناقبه من طريقين، و عن فرائد السمطين للحموييني فى ثلاث طرق، و عن ابن ابى الحديد فى شرح النهج، و عن كتاب الفردوس فى الجزء الاول باب الالف، و عن كتاب المناقب الفاخرة فى العترة الطّاهرة.

أتعقب: أتتبّع

الواردات و الموردات بمعنى مطلق الطريق، أوالطريق الى الماء.

←

و أخرىٰ يخطر ببالى غير ذلك، و لم يتعيّن لى شىء من الخواطر إلى أن وفّقنى اللّه تعالى للاستسعاد بلثم العتبة القدسيّة الغرويّة، و المشهد المقدّس الحائرى على النبىّ و على ساكنيهما الصّلاة و السّلام.

ثمّ بعد المراجعة سألنى واحد من أصحابى المستعدّين لدرك الحقائق ممّن كان له درك لائق و ذهن فائق كريم الشيم و السّجايا، حسن الاسم و المسمّى و قد قرأ علىّ كتاب حكمة الإشراق للشّيخ الأجلّ و الحكيم الأبجل شيخ شهاب الدّين المقتول.[1] قدّس سرّه و كنت أقرّر له أثناء مباحثة[2] هذا الكتاب طرفا من السّوانح و أملى عليه بعضا من اللوائح أن أجمعها له فى رسالة فصار سؤاله سببا[3] للإقدام على هذه الرّسالة فاجتمع مقاصدها فى خاطرى فى أقرب ساعة و كنت ذاهلا عن المقصد[4] الأوّل إلى أن أتممته[5]

فلمّا نظرت فيها بعد التّمام وجدتها بعينها هى الّتى كانت ترام، فتيقّنت أنّ نفحات الإمداد فيها كانت تهبّ من باب مدينة العلم و سفينة الجود المستوى على جودىّ الحكم و الحلم على النّبىّ و عليه الصّلاة و السّلام و التحيّة و الإكرام

و سمّيتها بـ «الزّوراء» و هى اسم الدّجله و المناسبة ظاهرة مع ما فيه من التلويح إلى أنّ هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدّسة و المواقف المؤنّسة و اللّه تعالى منّاح الغيوب و فتّاح القلوب.

←

القديدة: البالية. المقطوعة

ظاهر دارالسّلام: اى خارجه

الشاطئ: السّاحل

الزّوراء: دجلة بغداد

المبشّرة: الخبر المفرّح

الكلاءة: الحفظ و الحراسة

الذرو: بفتح الاول و سكون الثانى اليسير اوطائفة من الشئ

١. شهاب‌الدين السّهروردى. ت. خ. س. ل.

٢. له اثناء مباحث. ت.

٣. باعثا. خ.

٤. القصد. ت. ل. ن.

٥. تممّته. ن.

قوله: (الحمد لذاته لوليّه بذاته)

الضمير الأوّل راجع إلى الحمد و كذا الثّانى و ضمير بذاته[۱] راجع إلى الولىّ أى الحمد يختصّ[۲] من حيث ذاته بمن[۳] هو وليّه بذاته و هواللّه تعالى يعنى أنّه تعالى لايحتاج فى رجوعه إليه إلى توجيه حامد إيّاه إليه فإنّ حقيقة الحمد إظهار الصّفات الكماليّة و كلّ كمال فهوله فكلّ حمد فهوله، سواء وجّه إليه أو إلى غيره، بل هو الحامد و المحمود، لأنّه المظهر لكمالات نفسه، و إن أظهرها على لسان عبده أو أفعاله أو أحواله.[٤]

قوله: (و الصّلاة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته)

الصّلاة من اللّه تعالى الرّحمة، و هى عبارة عن إفاضة الخير و الكمال، و الوجود منبع كلّ خير و كمال، و إنّما سائر الكمالات[٥] متفرّعة عليه، و غاية الكمال التجلّى[٦] بجميع صفات اللّه تعالى و أسمائه، و القابل للفيض الوجودى، و ما يتفرّع عليه من الكمالات أوّلا، من حيث حقيقته النّوريّة، و آخرا، من حيث نشأته الصوريّة الظهوريّة، هو الحقيقة المحمديّة، الجامعة لجميع صفات الإلهيّة، فكلّ رحمة فهى له بالذّات، و لغيره بالتّطفّل و العرض.

فالصّلاة من اللّه تعالى بذاتهاله، سواء استنزلها له أحد أولم يستنزل، فظهر التّوافق[۷] بين القرينتين

قوله: (فهذه نبذة من الحقائق، بل زبدة من الدقائق)[۸]

يقال أصاب الارض نبذة من المطر، أى شىء يسير، و الحقيقة هى الأمر الثّابت المتأصّل فى

---

۱. و الضمير فى بذاته. خ. ف.

الاستسعادبه: عدّه سعداله.

اللثم: التقبيل الأبجل ـ المكرم و المعظم.

السّوانح: جمع السانح و هو ما يعرض من الرأى.

اللوائح: جمع اللائحة و هى مايبدو و يظهر.

المناح: بفتح الاول و النون المشدّدة ـ كثير العطاء.

الغيوب: بفتح الأول مبالغة فى الغائب و بضم الاول جمع الغيب كل ما غاب عنك أوالسرّ.

۲. مختص. خ. س. ف.

۳. لمن. ت. س. ف.

٤. و أفعاله و احواله. ف. م.

٥. و انما صارت الكمالات. خ.

٦. التحلّى. ت. س.

۷. التوفيق. ن.

۸. فهذه زبدة من الحقائق بل نبذة من الدقائق. ن.

الوجود، و خصّ فى الاصطلاح بكنه الشّىء المتحقّق، و الدقيقة هى السّر الدّقيق الذى لا يطّلع عليه كلّ أحد، فرتبة الدقائق أجلّ من مرتبة الحقائق، و لذلك أضرب عنها بلفظة «بل» المشعرة بالترقى[١]

قوله: (أوطئة)

جمع وطاء، و هى ماينام عليه من اللّحاف و غيره.

قوله: (فى ظلمة ليل الحجب و الجهالات)

أفرد[٢] الظلمة و اللّيل مع جمع الحجب و الجهالات، إشارة الى قوله عليه الصلاة و السّلام. أَلْكُفْرُ كُلُّهُ مِلَّةٌ واحِدَةٌ إيماء إلى تساوى أقدامهم[٣] فى عدم الوصول.

قوله: (فقد طلع الصّباح)

أى ظهر الحقّ.

قوله: (بل أوشك أن يطلع شمس الحقيقة من مغربها)

أى الحقيقة إنّما تختفى بالصّور الرسميّة عن نظر المحجوبين، و فى آخر الزّمان تترقّى الاستعدادات حتى تصير تلك الصّور بعينها وسائل انكشاف الحقائق، فقد طلعت الشّمس من مغربها، هذا مع أنّ أنوار الحقائق إنّما انتشرت فى آفاق نفوس المستعدّين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقّق الأوحد، و الإمام المدقّق، المؤيّد، عين أعيان الشهود، إنسان عين الوجود، محىالدّين، محمد الأندلسىّ الطّائى※، رضى اللّه تعالى عنه و أرضاه،[٤] هذا.

و لا تظنّنّ أنّا نرفض الظّاهر و نقصر المقصود من إشارات الكتاب و السنّة على التأويل، بل نثبت الظاهر على مراد اللّه تعالى و رسوله، و نستنبط منه بطريق الرّمز حقائق أخرى باطنة.

---

١. بلفظة المشعرة بالترقى. خ.　　٢. افراد. خ. س.

٣. أقدامها. ت. س.

※ هو الشيخ الاكبر محمدبن علىبن محمد المعروف بمحيىالدينبن عربى ولدسنة (٥٦٠) فى مرسية بالاندلس و انتقل الى اشبيلية و رحل، فزار للشام و بلاد الروم و العراق و الحجاز و مصر و استقر فى دمشق فتوفى فيها سنة / ٦٣٨ و له نحو أربعمائة كتاب منها الفتوحات المكية و فصوص الحكم.

٤. رضىالله عنه و ارتضاه. خ.

قوله: (الأمثال الواردة على لسان النّبوّات)

الأنبياء كلّهم خصوصا سيدنا الخاتم صلّى الله عليه و آله و سلّم أشاروا إلى خواصّ آخر الزّمان و غرائبه، و قد قربت السّاعة و عجائبها الموعودة

قوله: (إجابة لدعاء صدر...)

ألله الحقّ، سبحانه و تعالى، لا يمنع الفيض عن القابل. فالدّعاء الصّادر عن لسان الاستعداد مستجاب ألبتّة، و تنكير الاستعداد إما للتّعظيم، إيماء إلى أنّ الاستعداد المستدعى لها استعداد عظيم، و إمّا للإبهام فإنّه عسى أن يكون الجالب[١] لها استعداداً خفيّا غير ما يظهر على صاحبها من الطّالبين الملتمسين لها ظاهراً.

قوله: (واللّه الهادى)

وجه مناسبة الخاتمة للفواتح ظاهر، فإنّ إبرازها إنّما يكون للهداية.

قوله: (لبالمرصاد)

اى كائن على الصّراط المستقيم ليهدى إليها.[٢]

قوله: (تمهيد)

هذا كالمقدّمة للمباحث الآتية و لذا عنون بالّتمهيد.

قوله: (و كون الماهيّات غير مجعولة)

قد اشتهر بين الطوائف أنّ الماهيّات غير مجعولة، فاستشعر، إن يقال ما ذكرته مخالف لما تقرّر عند الحكماء بل عند العقلاء، فأجاب بأنّ عدم مجعوليّة الماهيّات بمعنى أنّها ليست بذواتها أثرا للفاعل ممنوع، كيف لا و كلّ ما يفرض أنّه أثر للفاعل، ماهيّة من الماهيّات، و لابدّ أن ينتهى إلى ما يكون التاثير[٣] فيه بحسب الذّات.[٤]

قوله: (بمعنى كون الإنسان مثلا إنسانا لايحتاج إلى جاعل)

ظاهر و بديهى، و لا ينافى ما ذكرنا، لأنّ مرادنا أنّ الماهيّات بذواتها أثر للفاعل، أى الفاعل

---

١. الطالب. ت.

٢. كائن على طريق المستقيم ليهدى اليه. خ.

٣. التأثر. ف.

٤. و لابد ان ينتهى الى مايكون التأثير فيه فيثبت التأثير فى الذات. ت. خ. س ـ و فى «ل» فيثبت التأثر فى الذات.

مستتبع لذات المعلول، ثمّ العقل ينتزع من المعلول الوجود، و يصفه به، كما هو رأى الإشراقيين، لا أنّ الفاعل يجعله متّصفا بمعنى هو الوجود و يصفه به، كما هو مذهب المشائين، فإذا صدر ذات المعلول عن العلّة، لايحتاج إلى جاعل يجعل ذلك الذّات نفسها، فهى مستغنيه بعد صدورها عن جاعل[۱] يجعلها إيّاها، و ذلك لايستلزم نفى احتياجها فى ذاتها[۲] إلى الجاعل بالمعنى الّذى حقّقناه، بل تحقق ذلك الاحتياج.

هذا قول إجمالى، و تفصيله يطلب من حواشينا على الكتب الحكميّة.[۳]

قوله: (تذكرة)

و سم بالتذكرة لأنّه بحث مفروغ عنه فى الحكمة، يتذكّر هاهنا ليستعان به[٤] فى المباحث المترتّبة عليها

قوله: (تبصرة)

لمّا كان فيها إفادة ما لم يتبيّن فى العلوم المتداولة و سم بالتبصرة.

قوله: (قول من قال الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود)

يعنى أنّ الحقائق كلّها إذا اعتبرت ذواتا مستقلّة مباينة لذات العلّة كما هى فى مدارك المحجوبين، فهى ممتنعة وجودا و ظهورا، أمّا الأوّل فلأنّ غير الحقّ الواجب بذاته لايمكن أن يكون موجودا حقيقيّا، و أمّا الثانى فلأنّ الظهور إنّما ينشأ من ارتباطها بالموجود الحقّ،[٥] و هى بهذا الاعتبار أخذت مغايرة لها ذاتا، فلا يتصوّر ارتباطها به، و أمّا إذا أخذت من حيث هى تابعة لها قائمة بها، فهى موجودة، بمعنى ارتباطها بالوجود، أى ظاهرة.

فالأعيان الثّابتة أعنى تلك الحقائق[٦] بذواتها الّتى يعتبرها الوهم ليست بموجودة أصلا مثلا الإنسان عينه الثابتة[۷] هى الماهيّة المغايرة للحقّ المتّصف بالصّفات المخصوصة، و هى ليست بموجودة أصلا، لا حقيقة لا ستحالته، و لا بمعنى ارتباطها بالوجود، لأنها من تلك الحيثيّة لا

---

۱. جعل. خ.

۲. لايستلزم عدم الاحتياج فى حد ذاتها. خ ـ لايستلزم عدم الاحتياج فى ذاتها. ت ـ لايستلزم عدم احتياجها فى ذاتها. س.

۳. الكتب الحكمة. خ.

٤. ليعتبربه. ل. ن ـ ليعتبر فى المباحث. س.

٥. بالوجود الحق. ف ـ بالموجود الحقيق. خ.

٦. اى تلك الحقائق. خ.

۷. الثابت. ت. س.

ارتباط لها بالوجود أصلا، بل إنّما ينصبغ الحقّ به، بمعنى أنّ رسمه يظهر فيه، فيصير[۱] الوصف المجرد عن الذّات موجودا بمعنى أنّه يتعلّق بالوجود،[۲] فإنّ الموجود[۳] عند المحقّقين هو ما حقيقته الوجود، و غيره لا يصير موجودا بمعنى الاتّصاف، فإنّ الوجود ليس و صفا قائما بغيره بل ذاتاً حقّا،[٤] نعم يصير غيره موجودا، بمعنى تعلّقه بالوجود و ظهوره به.

فافهم هذا المجمل، فيهديك إلى التفصيل، و هو يحقّ الحقّ و يهدى السّبيل.

قوله: (تنبيه)

وجه العنوان به ظاهر، فإنّ المذكور فيه معلوم بالقوّة القريبة من الفعل ممّا سبق.

قوله: (تذكرة أخرى)

وجه العنوان ظاهر، باعتبار أنّ اصل هذا البحث أعنى استحالة انعدام الشيء بالمرّة من المباحث المذكورة فى الكتب الحكمية، و كان الظاهر على منوال البحث السّابق أن يرسم هذا الأصل[٥] بالتذكرة، ثم يردف باستحاله انعدام الممكنات كلّها، مادية أو مجردة بالنظر إلى ما هو ذاتها[٦] بالحقيقة معنونا بالتبصرة، إلّا أنّه لمّا كان قريبا بحسب المأخذ فإنّ البحث السّابق معدّ له و مقرّب إيّاه إعداد اتامّا، و تقريبا كاملا، لم يلتفت إلى ذلك، وجعله[۷] بحثا واحدا، وعنون بالتذكرة على سبيل التغليب،[۸] اشارة إلى أنّ له غاية القرب من الأفهام، بحيث أنّه بمنزلة أمر مخزون مذهول عنه يحتاج الى التذكر.

قوله: (تنبيه)

وجه العنوان به إنّما[۹] يعلم من السّابق بالقوّة.

قوله: (ظهور العلّة بطور آخر)

حمل الظهور على الزّوال، باعتبار الاستلزام الظاهر، مبالغة فى ذلك الاستلزام، كما يقال عدم العدم هو الوجود، و زوال الصّورة الفاسدة هو حدوث الصّورة الكائنة إلى غير ذلك من النظائر.

---

۱. فيظهر. خ. ف.
۲. يتعلّق به الوجود، خ.
۳. فإن الوجود. ن.
٤. بدل «بل ذاته حقّا» هذا حق. ف.
٥. هذا الفصل. خ.
٦. ذاتهما. خ.
۷. و جعل. ت. س.
۸. و عنوانا على سبيل التغليب. خ.
۹. أنه ممّا. ت. س.

قوله: (فهو إذن مزايلة العلّة لاعتباراته)

أى زوال المعلول فى الحقيقة يراجع[١] إلى مزايلة العلّة لا عتباراته، و جميع الاعتبارات والشؤون افراد شؤون زوال المعلول فافهم.[٢]

قوله: (إزاحة وهم)

ممّا سبق

(و إنارة فهم)

ممّا[٣] يلحق.

قوله: (و كل ما قيل أو يقال)

إشارة إلى ذلك، و هذه اللّمعة نافعة جدّا فى تلك المطالب العالية فاحفظها و احتفظ بها.

قوله: (بسط وطاء)

تمهيد مقدّمة لما يعقّبه.

قوله: (وجدته شأنا من شؤون العلّة)

إشارة إلى أنّ الحوادث بأسرها شأن واحد، فإنّ الامتداد السّرمدىّ المعبّر عنه بالزمان و ما ينطبق عليه من الحوادث، بمنزلة خطّ واحد لا جزء فيه[٤] بالفعل، و نسبة الأزمنة و الحوادث المتعاقبة إليه، نسبة الأجزاء المفروضة فى الخطّ إليه،

و تحقيقه أنّ الأجرام الفلكيّة لها حركة واحدة بالشخص هى التّوسّط بين الأوضاع المفروضة، يرتسم منها فى الخيال الامتداد السّرمدىّ، المعبّر عنه فى عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع، و الزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم، فكما لا جزء فى الزمان بالفعل لا جزء فى ذلك الامتداد أيضا بالفعل، ثمّ إنّ هذه الحركة تستتبع حركة الموادّ العنصريّة[٥] فى كيفيّاتها[٦] المحسوسة و الاستعداديّة،

---

١. راجع. ل. ن.

٢. و جميع الاعتبارات و الشؤون باعتبار افراد زوال المعلول فافهم. خ. ف. ل.

٣. فيما. ت. ل.

المزايلة: المفارقة و المباينة.

الإزاحة: الإزالة و الإمالة.

٤. له. س. م.

٥. ثم انّ هذه الحركة للموادّ العنصرية. ف.

٦. فى كيفيتها. خ.

حركة واحدة مستمرّة على منوال وحدتها و استمرارها، فكما لا جزء فيها [أى فى حركات أجرام الفلكيّة][1] بالفعل، كذلك ليس فى هذه الحركة أيضا جزء بالفعل، فنسبة الصّور المتعاقبة إلى حركة تلك الموادّ، نسبة الأجزاء المفروضة فى حركات الأفلاك و الزمان [اليها][2] بل نسبة الألوان المتعاقبة و الكميّات المتعاقبة فى الحركة الكيفيّة و الكميّة إليها، فكما لا وجود لتلك الألوان و المقادير فى الحركة الكيفيّة و الكميّة[3] بالفعل، كذلك لا وجود لتلك الصّور أيضا بالفعل، و مايتراءى[4] من استمرار بعض الصّور و بقائه زمانا، بمنزلة ما يتراءى من استمرار الكيفيّة و الكميّة فى الحركتين المذكورتين، فإنّ شيئا منها لا يستمرّ و لا يبقى زمانا، ولكن قد لا يظهر التفاوت للحسّ لقلّته فيخيّل إليه أنّه[5] أمر واحد مستمرّ، فافهم ذلك، فإنّه أجدى من تفاريق العصا.

قوله: (بأعلى شواهق العوالى)

هوالحقّ تعالى.

قوله: (كشف غطاء)

وجه العنوان به مستغن عن البيان.

قوله: (منها وجه إحاطة علم الأوّل تعالى)

لمّا تبيّن[6] أنّ الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة إلى اللّه تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتّب و تعاقب و مضىّ و استقبال، فهو تعالى عالم بكلّ منها فى وقتها من غير تبدّل فى ذلك العلم المحيط أصلا، و يعلم مضيّها و استقبالها و حضورها بالنسبة إلينا أيضا، من غير اتّصافها بالنسبة اليه بشىء من المضىّ و الاستقبال، [و من هذا يعلم حقيقة ما تقرّر من أنّ اللّه لايجرى عليه زمان] و التشبيه السابق اقرب تمثيل[7] فى تقريب ذلك إلى الأفهام.

قوله: (فإنّه ممّا خفى على كثير من أهل الجدال)

حتى أنّ المتكلّمين قالوا: إنّ العلم قديم و التعلّق حادث، و لا يخفى أنّ هذا يفضى إلى نفى علمه تعالى

---

١. ليس فى نسخة. ت. س.
٢. فى نسخة. خ.
٣. فكما لا وجود لتلك الالوان فى الحركة الكيفية باالفعل. س.
٤. و مانزىٰ. ن.
٥. فيخيّل أنّها. خ.
٦. لمّا سبق. خ. ف.
٧. تمثيلا. ف.

بالحوادث فى الأزل، لأنّ العلم ما لم يتعلّق بشىء لم يتّصف صاحبه بكونه عالما بـذلك الشىء إلّا بالقوة، كما أنّ البصر إذا لم يتعلّق بشىء لم يتّصف صاحبه بكونه مبصرا إيّاه بالفعل.

و الحاصل أنّ انكشاف الشىء المعيّن لا بدّ فيه من تعلّق العلم به، و لا يكفى فيه حصول صفة العلم[١] الذى يثبتونه من غير متعلّق تعلّق به، و إلّا لكان الواحد منّا حال ذهوله عن الأشياء عالما بها و هو باطل، و الحكماء[٢] لذلك أنكروا علمه تعالى بالجزئيّات على الوجه الجزئىّ، و جميع ذلك لعدم اطلاعهم على جليّة الأمر.

قوله: (و منها كيفيّة وجود الحوادث و زوالها)

فإنّ وجودها عبارة عن الحضور لدينا،[٣] و زوالها عبارة عـن غـيبوبتها بـالنّسبة إليـنا، و وجـه حضورها و غيبوبتها بالنسبة إلينا، أنّ المشار إليه بقولنا «أنا» أمر متعيّن موهوم واقع بين طـرفى المنقضى و الآتى، كالآن[٤] المفروض فى الزمان، و الحركة الحاضرة المفروضة فى الحركة الامتدادية، فالأ نائيّة أيضا من الحوادث فكلّ ما قارن من حدودها المفروضة بحدّ[٥] مـفروض مـن أنـائيّتنا المدركة فهو حاضر لدينا، و ما سواها فإن اتّصف قبل ذلك بالمقارنة بحدّ[٦] مفروض من الأنائيّة فهو ماض، و إن لم يتّصف بعد و سيتّصف فهو مستقبل.

قوله: (و التخلّص عن الشّبهة)

يعنى أنّ تحقيق سبب وجود الحوادث مبحث مشكل فى الحـكمة الرّسـمية، و ذلک لأنّ سـبب[٧] وجودها إن كان قديما[٨] يلزم قدم الحوادث، و إن كان حادثا[٩] يلزم الدّور أو التّسلسل، فأجابوا عن ذلك باستناد الحوادث إلى أسباب معدّة لها غير متناهية، ممتنعة الاجتماع، و هى الأوضاع الفلكيّة المتحصّلة[١٠] بحركتها السرمديّة، و كلّ من تلك الأوضاع مسبوق بغيرها لا إلى نهاية، و زعموا أنّ التسلسل فى الأمور الغير المجتمعة جائز، لعدم اجتماع آحادها، فلا يتمكّن العقل من التطبيق بينها

---

١. حصول العلم. ف.
٢. و مقلدوا الحكماء. ل.
٣. عبارة عن انفراضها باعتبار الحضور لدينا. س. ل.
جليّة الأمر: ما ظهر من حقيقته.
٤. كالآنات. خ.
٥. لحدّ. ل.
٦. لحدّ. س. ل.
٧. لأن علة. س.
٨. إن كانت قديمة. س. ل.
٩. و إن كانت حادثة. س. ل.
١٠. المستحصلة. س. ل.

الّذی هومدار البرهان الدالّ علی استحاله التسلسل عندهم.

و أنتت خبیر بما فیه، لأنّ عدم اجتماعها فی الخارج، لا یدلّ علی امتناع التطبیق العقلی الرّاجع إلی فرض الانطباق بینها.

و أیضا لمّا کان أوائل الصّادرات عن الواجب هی العقول المجرّدة، و هی قدیمة عندهم، فکیف یتصوّر صدور الحوادث عنها، و ارتباط تلک الحوادث بتلک الأمور القدیمة فی سلسلة العلّیة، فحاولوا التفصّی عن ذلک بأنّ الحرکة لها جهتان[1]

إحدیهما حیثیّة ذاتها و هی کون الجسم بحالة یصحّ أن یفرض له فی کلّ ان فرد من الأوضاع غیر الفرد المفروض فی الآن السّابق و اللّاحق و یعبّر عن هذا بالتوسّط بین الأوضاع و هی بهذا الاعتبار قدیمة مستمرّة من الأزل الی الأبد.

و الثانیة ـ حیثیّة النسب الّتی یلزمها، و هی بهذا الاعتبار حادثة، ضرورة أنّ النسبة المفروضة[2] له بحسب القرب و البعد من النهایة المفروضة فی کلّ آن غیر المنفرضة له فی آن آخر، فالحرکة قدیمة من حیث الذّات، حادثة من حیث العوارض اللّازمة، فهی مستندة من حیث الذّات إلی القدیم، و من حیث العوارض مستندة[3] إلیها الحوادث

و لا یخفی أنّ هذا لکلام غیر منقّح، فإنّ تلک العوارض إمّا مستندة إلی الذّات، و المفروض أنّها قدیمة، أو إلی مبادیها و هی أیضا قدیمة أو إلی غیرهما و هو[4] منتف.

هذا کلّه فی علّة وجود الحوادث، و أمّا علّة زوالها ففیها أیضا إشکال، لأنّ سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهیة إلی ذلک الحادث هی الجزء الأخیر من العلّة التامّة عندهم، بمعنی أنّ جمیع تلک الحوادث لها مدخل فی وجود ذلک الحادث، باعتبار وجودها السّابق و عدمها الطّاری، فإذا وجد ذلک الحادث فلا یمکن زوالها إلّا بزوال علّتها التامّة، و علّتها التامّة مرکّبة من المبادی القدیمة و تلک الحوادث المتعاقبة من حیث أنّها کانت موجودة ثم صارت معدومة، و زوال المبادی القدیمة محال، و کذا زوال تلک الحوادث من هذه الحیثیّة، فإنّها إلی الأبد[5] متّصفه بأنّها صارت معدومة بعد ما کانت

---

١. حیثیتان. ف.
٢. المنفرضة. ت. ل.
٣. یستند. ل.
٤. و هی. ف.
٥. علی الأبد. ن ـ من الأبد. ف.

موجودة، و هى بهذا الاعتبار متمّمة للعلّة التامّة، و زوالها بهذا الاعتبار محال، فيلزم زوال المعلول مع بقاء علّته التامّة على حالها، فطلبوا التخلّص عنها بأنّ تلك السّلسلة علّة لوجود الحوادث[١] بشرط انتفاء حادث معيّن هو المانع من وجود ذلك الحادث، فإذا وجد ذلك الحادث المانع زالت العلّة التامّة بزوال[٢] جزئها، أعنى انتفاء المانع الّذى هو معتبر فيها، فإنّ وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه.[٣]

فإن أورد عليه أنّه يلزم أن يعود ذلك الحادث عند زوال ذلك الحادث المانع على تقدير كونه جائز الزّوال، لتحقّق العلّه التامّة بجميع اجزائها، فلهم أن يدفعوا ذلك بأنّ عدم المانع السّابق على وجوده جزء لعلّة الحادث[٤] لا عدمه المسبوق بوجوده،[٥] فزواله بعد وجوده لا يصير متّمما للعلّة التامّة له.

أويقولوا[٦] إنّ اتّصاف الحادث بالعدم بعد اتّصافه بالوجود، يستلزم امتناع اتّصافه بالوجود ثانيا، بناء على استحالة إعادة المعدوم، و الأمور المذكورة علّة تامّة لوجوده بشرط انتفاء اتّصافه بالعدم بعد الوجود، فذلك الانتفاء جزء آخر من العلّة التامّة و هو مفقود حينئذ، ثمّ يبقى أنّ ذلك الحادث المانع يحتاج فى زواله إلى حادث آخر مانع و هكذا، فإمّا أن يدوم ذلك المانع فيلزم [حينئذ] عند زوال كلّ حادث من حدوث حادث أبدىّ، و هو غير لازم عندهم أويزول فيكون هناك حادث آخر مانع عنه، و هكذا، فيلزم أن يكون هناك سلاسل غير متناهيه من الحوادث يستند كلّ واحد من آحادها إلى واحد من آحاد الأخرى فى زوالها و هو منتف.

و المخلص عنه أن يقال: إنّ الحادث المانع هو من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها، فإذا أفضت[٧] سلسلة الأوضاع الفلكيّة إلى حادث معيّن، كوجود صورة معيّنة، فتلك [الأوضاع][٨] علّة لوجود تلك الصّورة بشرط عدم وجود الوضع المقتضى لا نتفاء تلك الصورة، ثم تلك السلسلة الوضعيّة بعينها ينساق الى وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصّورة، فينتفى تلك الصّورة عند وجود ذلك الوضع و يحدث صورة أخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك.

---

١. الحادث. ت. ل.
٢. لزوال. ف.
٣. مستلزم انتفاء العلة. خ.
٤. لعلة الحادثة. ن.
٥. لوجوده. ت. ن.
٦. أو يقولون. ل.
٧. وصلت. ن.
٨. ليس فى نسخة. ف. ن.

إنّا[۱] ننقل الكلام إلى زوال ذلك الوضع، فإن كان لحدوث[۲] الوضع اللاّحق و قد تقرّر عندهم أنّ الوضع السّابق بوجوده و زواله علّة لحدوث الوضع اللّاحق لزم الدّور

و إن كان لزوال الوضع السّابق و قد كان زواله جزء اخيرا من علّة حدوثه مجامعا له، فيلزم كون علّة الحدوث و الزوال أمراً واحداً بعينه،[۳] ضرورة أنّ تمام ما فرض علّة للزّوال[٤] من المبادی القديمة و الأوضاع المتعاقبة، و زوال الوضع السّابق على هذا الوضع الّذی فرض مانعا، هو بعينه علّة للحدوث.

و إن كان زوال ذلك الوضع لزوال أمر خارج[٥] عن سلسلة الأوضاع، أو لحدوث أمر آخر كذلك، لزم أن يكون هناك سلاسل غيرمتناهية من الحوادث، يستند آحاد كل منها فی زوالها إلى آحاد الأخرى فی وجودها أو زوالها، و الحوادث الغير المتناهيه لا ينتظم إلاّ بالحركات الغير المتناهية، فيلزم ان يكون فی الوجود اجسام غيرمتناهيه متحرّكة و هو باطل.

و هذا ممّا لا يمكن التفصّی عنه بوجه يخلوا عن حزازة، إذ غاية ما يمكن أن يقال، إنّ هذه الأوضاع غير موجودة فی الخارج، بل هی مفروضة كالآنات المفروضة فی الزمان، و الحدود المفروضة فی المسافة، كما صرّح به الفارابی، و إذا لم يكن موجودة فی الخارج، لا يقتضی[٦] علّة موجودة فی الخارج.

و لا يخفی ما فيه، فإنّ تلك الأوضاع و إن سلّم أنّها غير موجودة فهی ليست فرضيّة محضة، ضرورة أنّ الوضع المقارن للآن غير الوضع المقارن لمثل الآن من الأمس، فإنّ العقل يشير إلى هذا الوضع و يحكم عليه بأنّه مقارن لهذا الان، و بأنّه ليس مقارنا لذلك الان، حكما صادقا مطابقا للواقع، و لو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع[۷]

و لو كان فرضا محضا لم يكن احد الحكمين أولى بالصّدق من الآخر.

فهب إنّ ذلك الوضع غير موجود فی الخارج إلاّ أنّ له نحوا من الوجود ولو بالقوّة القريبة قربا لم

---

۱. لنا أن. ل.
۲. بحدوث. ف. ن.
۳. كون العلة فی الحدوث و الزوال امرا واحدا. ف.
٤. تمام ما نفرض علة الزوال. ن.
٥. لأمر خارج. خ ـ لزوال امر آخر خارج. ل.
٦. لما يقتضی. ن.
۷. مطابق الواقع. خ.

يكن له فى اللاآن السابق، فلابدّ له من علّة، ثم إذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلابدّ له من علّة أيضا.[١] فإنّ الوصف الّذى لم يكن لشىء ثم ثبت له، لا بدّ له من علّة، ثم إذا زال ذلك الوصف[٢] عن ذلك الشىء، فلابدّ له أيضا من علّة ضرورة، سواء كان ذلك الوصف وجودا[٣] بالفعل او بالقوّة أو غيره بأىّ معنى كان.*

و لا مخلص عن تلك الشّبه[٤] و الشكوك إلّا بما حقّقناه من حال الحوادث أنّها ترجع إلى أمر

---

١. فلابدّله من وجود علة ايضا. خ. ٢. الوضع. خ.

٣. موجودا. س.

الحزازة: بفتح الحاء المهملة و الزاءين المعجمتين الميل و العدول عن الطريق و التعسّف فى الكلام.

* و فى نسخة «ل» بعد هذه العبارة جاء: قيل الأقرب فى دفع الشّبهة عنهم أن يقال ذلك الوضع يمتنع بقاؤه زمانا فاذا تحقق فى آن ينبغى بعده لأنّ وجوده فى ما بعد ذلك الآن ممتنع.

و لا يخفى على الفطن ما فيه، لأنّ هذا الامتناع ليس ذاتيا و إلّا لكان الماهية متصفة دائما بالعدم فيما بعد ذلك الآن و ليس كذلك فإنّه فى آن الوجود غير متصف بذلك العدم.

لايقال لا نسلّم انّه فى آن الوجود غير متصف بهذا العدم اذ يصدق عليه فى آن الوجود أنّه غير متصف بالوجود فيما بعد ذلك الآن ضرورة أنّ الوجود فيما بعده. لانّا نقول إنّ المراد بالعدم سلب الوجود المطلق لا سلب الوجود المقيد كالوجود فى وقت معين و إلّا لصدق على الموجود حال وجوده أنّه معدوم باعتبار أنّه ليس موجوداً بوجوده غيره.

اذا تمهّد ذلك فنقول: اذا نسبنا العدم بهذا المعنى الى تلك الماهيّة و لم يكن واجبالها لذاتها كانت ممكنة لذاتها فاحتاجت فى وجودها و عدمها معا إلى علّة فيكون عدم الوضع بعد وجوده مستندا إلى علة.

فظهر بهذا التقرير أنّ ذلك الامتناع ليس ذاتيا و هو المطلوب و أيضا لوتمّ ذلك لجاز أن يقال: إنّ الحادث يمتنع وجوده بالذات وقت انتفائه فلايحتاج إلى علة فى عدمه الطارى و لا يثبت ما ذكروه من استناد عدم الحادث الى عدم حادث آخر فبق أن يكون ذلك الامتناع بالغير و حينئذ يعود الإشكال لأنّ ذلك الغير ان كان وجوده فى الآن السابق بمعنى أنّه الجزء الأخير من العلّة التامّة لزم تخلف المعلول و هو العدم الطارى عن علته التامّة و ان كان شيئا آخر عاد الكلام.

لايقال: وجوده فى الآن معدّلعدمه فيما بعده فاذا انتفى وجوده تحقق عدمه.

لانانقول: هذه محرّفة لأنّ كلامنا فى علة عدمه و حاصل ما قلتم انّ عدمه بعد وجوده فى الآن علة لعدمه بعد الآن و هو صريح توقف الشىء على نفسه.

و لا مخلص عن تلك الشبه و الشكوك بحيث يرتضى به ذووا الطباع المستقيمة الناقدة فى الحقائق الّا بما حققناه من حال الحوادث...

و كتب فى حاشية هذه النسخة قوله: قيل الأقرب. الى قوله «و لا مخلص» لايوجد فى نسخة مقروءة على المصنف رحمه‌الله.

٤. الشبهة. ت. ن ـ ذلك الشبه. س.

واحد مستمرّ، لا تبدّل فيه، لكن ينفرض[١] فيه امور متكثّرة بحسب الفرض متغيّرة بحسبها متبدّله بحسب النسب الواقعة بينها من حيث المقارنة و عدمها و تلك النّسب الواقعة بينها معلولة لذلك الأمر الوحدانىّ دفعة واحدة كما فصّل الكلام فيه فى المتن.

قوله: (و منها سرّ النسخ)

أى الحكمة و الغاية المطلوبة منه، و هى مراعاة المصالح التى هى مقتضى خصوصيّات الأزمنة و ما يقارنها من الاستعدادات.

قوله: (و حقيقته)

و هى مقارنة بعض الحدود المفروضة فى الحكم التشريعى المستمرّ بالحدود المفروضة فى الحكم الايجادى المستمرّ.

قوله: (و أنّه ليس فيه ما يوهم نقضاً)

أى نقضا فى الأحكام الإلهيّة، كما يخالج الأوهام العاميّة، من أنّ الحكم بحرمة الشيء يناقض الحكم بحلّيته، كما أنّ الحكم بوجوده يناقض الحكم بعدمه.

قوله: (أو نقصا)

كما توهّم[٢] بعض الدّهماء، من أنّ الحكم بحلّ الشيء و الحكم بحرمته، يتناقضان،[٣] فيلزم الجهل على الحاكم أوّلا أو آخرا،[٤] ضرورة أنّ أحد الحكمين كاذب.

و يقرب من هذا ما ينقل عن بعض التابعين[٥] فى سلوك مسلك التحقيق، من استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع إباحتها فى الأديان السابقة

و ذلك و هم يبعد عن أمثاله، فإنّ معنى النجاسة العينية لا ينافى تقييدها بالزّمان، إذ ليس معناها أنّها مقتضى ذات الخمر، كيف و الأحكام الشرعيّة جميعها[٦] وضعيّة، بل معناها كونها نجسا مادامت حقيقتها[٧] باقية فى زمان نبيّنا صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، و لا ينتقل عنه حكم النّجاسة إلى أن

١. يفرض. ف. ن.
٢. كما توهّمه. س - كما يتوهّمه. ل.
٣. يناقضان. ف.
٤. أوّلا وآخرا. س. ن.
٥. الطالبين. ف. ن.
٦. كلّها. ف.
٧. بل معنى كونها نجسا كونها مادامت حقيقته. ف.

يستحيل إلى الخلّ، فى تلك الحالة تزول صورته النوعيّة و تحدث الصّورة النوعيّة الخلّيّة[1] فهذا و أعجب منه ما تكلّفه بعض من تلاه[2] للتفصّى عن هذا الوهم، الّذى تخيّلوه شكّا عظيما حقيقا بأن يشمّر عن ساق الاجتهاد فى دفعه.

فقال: إنّ الخاتم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كان هو الواقف على حقائق الأشياء المستجاب فى قوله أللّهمَ أرِنَا الأشياءَ كلَّها كَما هِيَ.※

و لذلك ظهر عليه ما خفى على من قبله من الأنبياء من حرمتها و نجاستها بعينها و هذا العذر أشدّ من الجرم و أنت بما فصّلنالك واقف على جليّة الحال بتوفيق اللّه و هو الموفّق لكلّ خير و كمال.

قوله: (فإنّ الحكم التدوينى)

أى التشريعى، سمّاه بذلك لكونه مدوّنا كلّف الناس بالتديّن به.[3]

قوله: (يحاذى الحكم التكوينى)

أى الإيجادى و الحكم الأوّل عند المحققين ينشأ من الكلام الّذى هوصفة حقيقته منتشئة من المقارنه العينيّة الواقعة بين العلم و الإرادة[4] و الحكم الثّانى من القول المعبّر عنه بـ «كن» كما قال اللّه تعالى إنّما أمرُهُ إذا أرادَ شَيْئاً أنْ يَقوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكوْنُ. يس / ۸۲، و الحكم التكوينى القولى واجب الإطاعة وجوبا ذاتيّا،[5] بحيث يمتنع التخلّف عنه عقلا، و الحكم التدوينى الكلامى واجب الإطاعة وجوبا وضعيّا شرعيّا، يمتنع التخلّف عنه شرعا، بمعنى أنّ الشرع يمنع التخلّف عنه و يحكم بوجوبه، كما أنّ العقل يمنع التخلّف عن الأوّل و يحكم بامتناعه فافهم.

---

۱. فيفنى تلك الحقيقة بزوال صورتها النوعيّة و حدوث صورة النوعية الخلّية. ل و فى نسخة «س» فينتفى.

۲. بعض من تلامذته. ف.

※ نقله الامام الرازى فى تفسيره الكبير فى تفسير «رب اشرح لى صدرى» السورة طه آية ۲۵.

۳. بالتدوين به. ت. ج. خ. ف.

٤. العبارة فى النسخ مختلفة فى نسخة «س» هوصفة حقيقته منتشئة من المقارعة العنيفة الواقعة بين العلم و الارادة. و فى نسخة «ف» هوصفة حقيقته منتشئة من المقارعة الواقعة بين العلم و الاشارة و فى حاشيته جاء الظاهر المقارنة. و فى نسخة اخرى هوصفة حقيقته منتشئة من المقارنة العينية الواقعه بين العلم و الارادة. و فى بعضها بدل كلمة منتشئة «المنتشرة» أو «منبثّه» و بدل كلمة العينيّة «الغيبيّة».

٥. فى بعض النسخ. واجب الاطاعة وجوبا طبيعيا عقلا.

قوله: (تذكرة)

وجه العنوان به ظاهر، و من هاهنا شرع فى الإشارة إلى تحقيق المعاد و تفصيل بعض أحواله.

قوله: (تبصرة)

وجه العنوان به يظهر ممّا سبق فى نظائره

و محصّل هذه التبصرة، أنّ الحقيقة مغايرة لجميع الصّور الّذى يستحيل[۱] فيها على المشاعر الظاهرة و الباطنة، الجسمانيّة و الروحانيّة، مغايرة لها من حيث ذاته، لا من حيث الوجود، لأنّ[۲] تلك الحقيقة فى حدّ ذاتها قابلة للظّهور بصور متخالفة، مختلفة الأحكام، و أنّ جميع الصّور الّتى تظهر هى بها، متساوية الاقدام بالنّسبة إليها، و ليس بعضها أولى بها من بعض فى حدّ ذاتها، بل إنّما تخصّص تلك الصّور بعينها لها، احكام المواطن و المشاعر.

فالعلم[۳] حقيقة واحدة، يظهر فى موطن اليقظة بصورة عرضيّة محتجبة عن الحسّ الظاهر، مدركة بالعقل كليّة، و بالو هم جزئية، و هى بعينها تظهر فى موطن الرؤيا بصورة جوهريّة، اى صورة اللّبن،[٤] و كما أنّ الظاهر على المدارك الباطنة فى اليقظة حقيقة العلم، كذلك الظاهر على المشاعر فى الرؤيا حقيقة العلم، إلّا أنّه يتجلّى فى كلّ موطن بصورة بعينها لها[٥] فى ذلك الموطن.

ثم إنّ المحجوب المنغمس فى أحكام الطبيعة، الّذى لايعرف الحقائق إلّا بصورها، لتعوّدها بالعوائد[٦] المألوفه الطبيعية، ينكر[۷] الحقيقة عند تبدّل الصورة، و لا يعرفها لتحوّلها فى ملا بسها، لكنّ العارف الدرّاك الذى له نفس قويّة، لا يصير مغلوبا لأحكام خصوصيّات المواطن، و لا يحجبها حكم موطن عن أحكام المواطن الآخر يعرفها فى سائر ملا بسها،

و لمّا كان هذه النكتة خفيّة[۸] مخالفة لما ارتكز فى الطباع المأووفة المنهمكة فى العوائد المألوفة، مع

---

۱. يتجلّى. ف ـ التى يتجلى. ت. س.
۲. و إنّ. س.
۳. اعلم ان العلم. خ.
٤. أعنى صورة اللبن. ل.
٥. له. ت. ل ـ بصورة بعينها يعيّنها لك ذلك‌الموطن ـ بصورة يعيّنها (خ ل). ل.
٦. الفوائد. ف. س.
۷. يتنكّر. ل.
۸. خبيّة. خ.

المنغمس: اى الداخل.

←

جلالة شأنها و كونها مرقاة إلى الاطّلاع على أسرار نفيسة، أمرباتقانها و أشار إلى نباهة شأنها بقوله: فاتقن ذلك فإنّه مدرك عزيز المنال.

قوله: (تنبيه)

و سمه به لكونه معلوما بالقوّة ممّا سبق.

قوله: (اطّلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم)

فإنّها بأسرها صور لحقيقة واحدة متخالفة من جهة تخالف أحكام المواطن الّتى يستوطنها النّفس فى مدارج صعودها و مدارك هبوطها و المدارك* الّتى هى مقتضى تلك المواطن

قوله: (بل على حقيقة العوالم)

فإنّها صور تظهر على النّفس فى مواطنها[1]

قوله: (بل ينكشف عليك أسرار غامضة من حقيقة المبدأ[2])

و ظهوره فى الكثرات، فإنّ ذلك يتحصّل و يتقوّم بالنفّس و مراتبها، و أسرار المعاد من ظهور الأعمال و الأخلاق الظاهرة فى النشأة الدنيويّة[3] بالصّور الخاصّة، و فى النشأة الأخرويّة بالصور الّتى يقتضيها أحكام تلك النشأة، كما فصّل فى الشريعة الحقّة.

قوله: (و اطّلعت على سرّ قوله تعالى و إنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بالكافِرينَ ـ التوبه / ٤٩)

فإنّ الآية بظاهرها تدلّ على إحاطة جهنّم بالكافرين فى زمان الحال، و لا حاجة إلى الصّرف عن الظّاهر بناء على التحقيق الذى سبق، فإنّ الأخلاق الرذيلة و العقائد الباطلة الّتى هى محيطة بهم فى هذه النشأة، هى بعينها جهنّم الّتى ستظهر فى الصّورة الموعودة[4] عليهم، كما أنذرهم الشارع صلّى اللّه عليه و سلّم، إلّا أنّهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها فى هذه النشأة عليهم بتلك الصّور

←

العوائد: جمع العادة و هى مايعتاده الانسان.

المأووفة: المفسَدة

المنهمكة: الجدّة و الّلجوجة.

* المدارك الأولى من الدركات و الثانية من الادراك.

١. فإنّها صورة تظهر على النفس فى موطنها. ف. ن.

٢. بل انكشف عليك أسرار غامضة من حقايق المبدأ. ل.

٣. الدنياويّه. ت. ف.

٤. فى الصور الموعودة. ل ـ فى الصور الموعود عليهم. ت.

[الموعودة].[1] و هم لفرط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق إلّا بصورها، و أمّا النّفس المحيطة بالحقائق فى الصّور[2] بحسب المواطن، فتعرف حقيقة الأمر، بل قد ينعكس ذلك إلى مرآة خياله الّتى هى مشكاة مصابيح[3] النّفس، فيشاهد تلك الصّور بأعيانها كفاحا، مع مشاهدته للصّور[4] المحسوسة، فإنّ النفوس القويّة لا يشغلها شأن عن شأن، و لا يلهيهم[5] موطن عن موطن، و إن لم يكن هذا الحال[6] دائمة لهم بل مختلفة بحسب خواصّ الأوقات و ما يتبعها من الأحوال.

كما ورد فى الحديث المشتمل على رؤيته صلّى اللّه عليه و له و سلّم الجنّة و النّار، و هو فى الصّلاة حذاء الحائط.* و ربّما يشغل بعض المكاشفين مشاهدة صور ذلك الموطن عن هذا[7] الموطن على عكس حال المحجوبين.

كما سمعت من أستاذى العالم العامل محى‌الملّة و الدّين محمّد [الملقب بالكوشكبارى] رحمه‌اللّه نقلا عن بعض من لاقاه من الثقات، أنّه كان فى بعض نواحى فارس رجل من الأولياء، فدخل عليه ذات يوم، واحد من اهل الدّنيا، و كان ذلك الولّى مستغرقا فى حاله، فلمّا نظر إليه قال لخادمه اخرج هذا الحمار و لم يكن يرى منه إلّا صورة الحمار، ثم بعد أن زال عن هذا الحال، أخبره الخادم بما جرى، فقال ما قلتُ إلّا ما رايت، و لم أكن واقفا على ماتقول.

قوله: (قوله تعالى ـ اَلّذينَ يَاكُلوُنَ أموالَ اليَتامى ظُلماً ـ النساء / ١٠)

فإنّ ظاهرها تدلّ على وقوع هذا الحال فى الحال، و كذا الحديث يدلّ على وقوع الجرجرة فى الحال. و الجرجرة بمعنى الصبّ و هو متعدّ فيكون فاعل قوله «يجرجر» الضمير الراجع إلى الّذين و

---

١. ليس فى نسخة. ت. س.
٢. و تقلّبها فى الصّور. ت. س. ل.
٣. مصباح. ت.
٤. الصور. ن ـ مع مشاهدته الصور. خ.
٥. و لا يلبسهم. ف. ن.
٦. هذه الحالة. س.

* روى أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله صلّى لنا يوما الصّلاة ثم رقى المنبر فاشار بيده قبل المسجد فقال: قد أُريت الآن قد صلّيت لكم الصّلاة، الجنة و النار ممثّلتين فى قبل هذا الجدار فلم أر كاليوم فى الخير و الشرّ. صحيح البخارى كتاب الرقاق باب ١٨.

٧. صور ذلك الموطن عن صور هذا. ت. س.

الكفاح: بكسر الاول المواجهة.

قيعان: بكسر الاول جمع القاع ارض واسعة سهلة لاحصى فيها و لاحجارة و لاشجر.

الغراس: بكسر الاول مايغرس من الشجر.

«نار جهنّم» مفعول. أو بمعنى الحركة و حينئذ فهو لازم و فاعله نار جهنّم.

قوله: (إنّ الجنّةَ قيعانٌ)*

فإنّ الحديث يدلّ على أنّ هذا القول بعينه غِراسها.

قوله: (إلى غير ذلك من غوامض الحكم و الأسرار)

منها حقيقة قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، الدُّنيا مَزرِعةُ الآخِرَة.** فإنّه كما أنّ البذر هو مادّة ما ينبت منه، بل هو الّذى يظهر بعينه بعد انبساطه بصورة الشجرة و أغصانها و أوراقها و أثمارها، فكذلك الأعمال و الأخلاق المكتسبة فى الدّنيا مادّة الجنّة و النّار، و هى بعينها تظهر فى ذلك الموطن بصورتها و صورما[1] يظهر فيهما من اللّذائذ و المكاره.

ثم لا إشكال فى الشكّ و التحقيق، و قد فصّلنا مضمونه فى الحاشية السابقة.

قوله: (و فى آخر بصورة مستقلّة)

لم يقل بصورة جوهرّية، لئلّا يتوهم أنّ الجوهرّية مخصوصة بالوجود الخارجى، فإنّه مخالف لما اصطلح عليه أهل ذلك الفنّ، فإنّهم عرّفوا الجوهر بأنّه الممكن الّذى إذا وجد فى الأعيان لم يحتج إلى محلّ يقوّمه، فيصدق عليه مع وجوده فى الذهن و افتقاره اليه، أنّه لا يحتاج إلى المحلّ المقوّم فى الوجود الخارجى

و عرّفوا العرض بأنّه الممكن القائم بالغير، فالجوهر الموجود[2] فى الذّهن جوهر و عرض معا، لصدق تعريفهما عليه، و الموجود فى الخارج جوهر لا عرض، فالتشبيه فى أنّ العرضيّة ثابتة للجواهر باعتبار وجودها فى الذّهن منتفية عنها فى الوجود الخارجى، و لمّا لم يكن ذلك ملاك الأمر بل العمدة على ما يحصّله الذوق الصحيح، و كانَ الغرض منه تأنيس المستعدّين الممارسين لذلك الفنّ،[3] حتى لا ينبو طبعهم، لمنافرته لما تعوّدوه،[4] قال فاجعل ذلك تأنيسالك. الخ

---

*. سنن الترمذى، كتاب الدعوات، باب ٥٩.　　　**كنوز الحقائق حرف الدال.

١. و صورة ما. خ ـ بصورتيهما و صور ما يظهر. ت.　　　٢. المجرد. ن.

٣. و تثبيتهم لذلك الفن. خ.

٤. يعوّدوه. خ.

لاينبو: بتقديم النون على الباء اى لاينفر و يقبل.

قوله: (زيادة كشف)

و سمه به، لأنّه تفصيل لما سبق، و ما ذكر فى هذا الفصل ظاهر لا خفاء فيه.

قوله: (و شأن العلم تكثير الواحد)

و ذلك فى العلم التفصيلى المتحصّل بما يلى الجنبة السّافلة من النّفس، و نهايته فى المشاعر الظاهرة

قوله: (و توحيد الكثير)

و ذلك فى العلم الحقيقى الإجمالى المتقوّم بما يلى الجنبة العالية من النّفس و كماله فى المدرك[1] الشهودى، المعبّرعنه بنور الولاية، و هو مرتبة اعلى من مراتب صفاء[2] النفس لا مزيد عليه، و إن كان لها مراتب متفاوتة، و يليه فى الشرف مرتبة الذوق، و هو قد يكون فطريّا، وقد يكون مكتسبا، كما فى طبع الشّعر و الألحان و البلاغة و غيرها.[3] الّا أنّ الذّوق الفطرىّ الّذى يلى مرتبة الولاية عزيز الوجود جدّا، ولو وجد لاستغنى[4] عن المحافظة بالكليّة، بخلاف ذوق الشّعر و الألحان و ما يقرب منهما.

قوله: (رمز)

وجه العنوان به ظاهر، و لمّا كان من حقّ الرمز كونه بين الكشف و الكتم، لم يرخّص الحال التعرّض له بمزيد الكشف و التفصيل

و هذا قلب هذه اللّمعة و أصلها الّذى سائر أجزائها بمنزلة فروعها و شعبها، و السّوابق و اللّواحق كافية فى تحقّقه[5] لمن كان له قلب أو ألق السّمع و هو شهيد.

قوله: (تنبيه)

و سم به[6] لأنّه مذكور بالقوّة.

---

١. المدارك. ت.

٢. و هو مرتبة من مراتب صفات. ف ـ صفات. س

٣. و غيرهم. ت.

٤. لايستغنى. ل.

٥. فى تحقيقه. ت. خ. ل.

٦. و سمه به. س.

قوله (عدّدتها النّفس بما لها من الاستعداد)

إشارة إلى مابين لفظى العدد و الاستعداد من الاشتراك الا شتقاقيّة، المنبئة عن[1] الاشتراک فيما بين معنيهما، و من تتبّع اللغة العربيّة عيّن كنه الكلّ، و وجد فيها[2] لطائف مفصحة عن أصول الحقائق، كما تعرّض لتفصيل نبذ منها بعض المتأخّرين من أهل الذّوق الكامل،* جزاه اللّه عن طلبه الحقّ حقّ الجزاء.

قوله: (تكملة)

فى تحقيق النّفس الإنسانى و وجه التطبيق بينه و بين النّفس الرحمانى**، و وجه العنوان به ظاهر، لأنّ الغرض الأصلى من الرّساله تحقيق المبدء و المعاد، و قد حصل ذلک ممّا سبق من الفصول، لكنّ الإشارة إلى بعض الّلطائف المتعلّقة بالكلام يكمّل هذا المقصود، فإنّه أخصّ خواصّ النّفس الّتى هى مرجع الكلّ.

قوله: (فكأنّها صدى[3] لأصل الحقائق)

يعنى كأنّ الكلمات صدى لتلك الحقائق، فكأنّ الحقائق باعتبار صورها العلميّة اصوات عقليّة[4] و تلك الكلمات صداها، أو تلك الحقائق صور أصليّة و الألفاظ عكسها اللائح على مرآة الهواء، لشدّة صقالتها و استدعاء الصّقالة ظهور ما[5] فى الصّقيل من الصّور إلى ما يناسبها و يحاذيها، و المناسبة بين النّفس و الهواء المجانسة للرّوح الحيوانى،[6] الّذى هو متعلّق النّفس ابتداء، فإنّ الرّوح الحيوانى جوهر هوائى، و هذه المناسبة اقتضت انعكاس ذلک الصّدى إليه، و اللّه أعلم.

---

۱. الاشتقاق المبنية على. ت ـ الاشتقاق المبنى على. س.

۲. و من تتبّع اللغة العربية المعربة عن كنه الكل وجد فيها. ت. س.

* هو خواجه صائن‌الدين الاصفهانى المتوفى (۸۳۰ـ۸۳۶).

المفصحة: الكاشفة و المبيّنة.

** هو الفيض المقدّس و الوجود المنبسط على الأشياء كلّها ممّا يبتدى من الاشرف فالاشرف إلى أن ينتهى إلى مالا أخسّ منه فى الإمكان و الضعف.

۳. فى كل النسخ التى رأينا من الاصل و الشرح «الصداء» و الظاهر أنه «الصّدى» كما فى كتب اللغة بمعنى ما يردّه الجبل اوغيره إلى المصوّت.

٤. غيبيّة. س. ل.

۵. ظهور صور التى يناسب الصقيل و تجاذبه فيه. ل.

٦. المجانس للروح الحيوانى ت ـ بمجانسة الروح الحيوانى. س.

قوله: (فإنّ ترك الأوّل ضلال)

من حيث إضاعة تلك النفائس[1] و وضعها عند من لا يعرف حقّها و لا يتمكّن من القيام بواجب[2] حفظها و العمل بمقتضياتها حالا و قولا و فعلا، و إضلال من حيث أنّ الملق إليه إذا لم يفهم حقائقها ليشوّش[3] عليه ما تقرّر له من المجملات الحقّة[4] المنطبقة على التفاصيل المكلّف بها العامّة، الّتى أخذها عن ألسنة حملة الشريعة الحقّة، فضلّ هائما فى مهاوى الحيرة و ضلّ ضلالا بعيدا.

و لهذاترى أكثر متشرّ فى زماننا[5] بالمعارف، قد ضلّوا بمصاحبة أئمتهم، و مجالسة أجلّتهم،[6] كأنّهم لم يستفيدوا منهم إلّا خبائث الاعتقاد و رذائل الأخلاق و فرط الإعجاب بهم و بما سمح به صروف الدهر من انتظام أمور[7] معاشهم، و لا يكادون يفقهون قولا، و لا يستطيعون حِوَلا،ترى أعاليهم الّذين[8] حفظوا من كتب الصّوفية كلمات، ماهم علم بمواردها و مشارعها، و ينقلونها[9] لا على وجهها، بل يحرّفون الكلم عن مواضعها، و جمعوا ما لايشمّون رائحة من كتبهم جمعا، و هم يحسبون أنّهم يحسنون صنعا، أولئك كالأنعام بل هم أضلّ سبيلا، أعاذنا اللّه و سائر المسلمين من الضّلال و الزّلل، و وفّقنا لما يعيننا من العقد و القول و العمل، و له الحمد حمدا يوافى عتيد[10] نعمه، و

---

۱. الحقائق. ت.

۲. بمواجب. ت. س.

۳. تشوّش. ت. س.

٤. من مجملاته الحقة. ت ـ من المجملات الخفيّة. س.

٥. اكثر الطالبين للشّرف فى زماننا. خل ـ أكثر المغترّين فى زماننا. ت ـ أكثر متشيّدى. ف. ن ـ اكثر متشدّق. س. ل.

٦. احبّتهم.

٧. ما لأمور. ل.

٨. الذى. ت.

٩. و يتعّملونها. ن ـ و يتعلّقون بها. ت.

١٠. جزيل. ت ـ و له الحمد حمد الكافى. ل.

الهائم: المتحيّر.

المهاوى: جمع مهوىٰ بمعنى الجوّ. مابين الجبلين و نحوذلك.

تشرّف بكذا: عدّه شرفاله.

سمح: على زنة نصر بمعنى جاد. صروف الدّهر. شدائده و نوائبه.

الحول: بكسر الاول و فتح الثانى الحذق وجودة النظر.

العقد: الاعتقاد.

العتيد: الحاضر المهيّأ.

يكافى مزيد فضله و كرمه، و الصّلاة و السّلام على سيّدنا محمد و آله و أصحابه و تابعيه و أحبّائه أبدا دائما.

تمّت هذه الرسائل فى تاريخ رابع عشر شهر صفر ختم بالخير و الظفر من شهور سنة خمس و ثمانين بعد ألف من الهجرة النبويّة على يد المحتاج إلى رحمة الملك العظام ابن المرحوم شيخ صادق تويسركانى شيخ نظام فى مدرسة الشاپوريّة حفظ‌اللّه بانيها من الآفات بمحمّد و آله الأمجاد[1].

۱. و فى نسخة «س» كتبه العبد المذنب الضّعيف المحتاج إلى رحمة اللّه مغيث الدّين بن شرف‌الدّين بن مغيث‌الدين الاصفهانى أللهمّ اغفرله و لوالديه و أحسن إليهما و إليه بحرمة النبى(ص) و الولّى برحتمک يا أرحم الرّاحمين

و فى نسخة «ل» اتفق لمعلّق هذه الحواشى محمدبن أسعد الصّديق الدوانى الفراغ منها وقت الضّحوة الكبرى من يوم السّبت التاسع عشر من شهر شوال ختم بالخير و الإقبال لسنة إحدى و سبعين وثمانماية بظاهر همدان المحروسة فى ظلّ واليها وفقه اللّه لمزيد العدل و الإحسان بمنّه و كرمه.

و فى حاشيته هكذا كتب فى آخر النسخة التى قرأت على المصنف: انتهى قراءة الشيخ الفاضل جامع فنون الفضايل و محامد الشمائل الشيخ جمال‌الدين ابراهيم الدراق وفقه اللّه تعالى لسلوک مسلك التحقيق و هداه سواء الطريق لهذه الرسالة المسّماة بـ «الحوراء» التى هى حواشى رسالة الزوراء علیّ قراءة فحص و تفتيش فى ضحوة يوم الاثنين عاشر شهر جمادى‌الأولى سنة تسعين و ثمانمائة الهجرية و انا الفقير المؤلف الرّسالة و اصلها المذكور اسمه و نسبه سابقا و صلّى‌اللّه على خير خلقه محمّد و آله و صحبه اجمعين.

الايرادات على الحدوث الدهرى

للمحق البارع الآقا جمال الخوانسارى

قسم لحاشيته على حاشية الخفرى

بسم‌اللّه الرحمن الرحيم

قال المصنف طاب ثراه: وجود العالم بعد عدمه الخ[1]

قال الفاضل المعاصر[2] سلّمه اللّه فى الحواشى الخفريّة: يعنى به البعديّة الزمانيّة اذ لاشك أنّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيّا و لا طبيعيّا و ظاهر أنّه لايتصوّر من أقسام التقدّم هاهناسوى الزمانى. و فيه ما أفاده والدى العلّامة طاب ثراه:

من أنّ تقدّم عدم العالم على وجوده لوكان زمانيّا لزم أن يكون قبل كلّ زمان زمان لا إلى نهاية و يلزم القدم، و الزمان الموهوم الّذى أثبته الأشاعرة قبل وجود العالم غير صحيح عندالمحصّلين من المتكلّمين و منهم المصنّف، كما يظهر من تصفّح كلامهم و أيضا ما ذكره من أنّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيّا و لا طبيعيّا ممنوع عند الحكماء كما صرّحوابه فى إثبات الحدوث

---

١. المصنف هو الحكيم المحقق الشيخ ابوجعفر محمدبن محمدبن الحسن المعروف به نصيرالدين الطوسى المولود يوم الحادى عشر من جمادي‌الاولى سنة ٥٩٧ هـق و المتوفى فى يوم الثامن عشر من ذى الحجة سنة ٦٧٢ و قبره الشريف فى الروضة الكاظمية و عبارة «وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب» فى الفصل الثانى من المقصد الثالث فى الالهيات من كتاب تجريدالاعتقاد.

٢. هو الفاضل ميرزاابراهيم‌بن النحرير المحقق مولانا صدرا الشيرازى منه.

الذاتى انتهى.[١]

و الظاهر كمايستفاد من كلام الشارح فى بحث الأمور العامة أنّ مراد المصنّف من البعديّة هاهنا هو البعديّة بالذات الّتى أثبتها المتكلّمون وجعلوها قسما سادساً و زعموا أنّ تقدّم أجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكنّ التحقيق أنّه لامحصّل له اذلا نجد له معنى معقولا سوى الخمسة[٢] بل الظّاهر أنّه تقدّم بالزمان فإنّ ذلك التقدّم اذا عرض لغير الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسّابق و المسبوق و إن عرض لأجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها و إن عرض للزّمان و غيره لابدّ أن يكون لذلك الغير زمان و أمّا الزّمان فلايحتاج الى زمان آخر، وحينئذ فعدم العالم يجب أن يكون فى زمان لكن يكفى فيه الزّمان الموهوم، وحينئذ فلا بدّ من القول بالزّمان الموهوم و سنحقّق القول فيه عن قريب انشاءاللّه. و أمّا ما ذكره فى ذيل «أيضا» فيرد عليه أنّ مراده أنّه ظاهر:

أنّه ليس تقدّم عدم العالم على وجوده تقدما ذاتيّا لا أنّه لايمكن تقدّم العدم على الوجود تقدّما ذاتيا أصلا، فاند فع المنع الذى ذكره، على أنّ فى ما ذكره الحكماء فى إثبات الحدوث الذّاتى من تقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّما ذاتيّا البتّة تأمّلاً ليس هاهنا موضع تحقيقه فافهم.

ثم قال سلّمه اللّه: ثم أقول يشبه أن يقال اذا كان زمان وجود العالم متناهيا فى جانب البداية كما هو مذهب المليّين كان للعدم تقدّم عليه سوى التقدّم الذاتى الّذى أثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده، المعبّر عنه بالحدوث الذاتى شبيه بالتقدّم الزمانى الّذى للحوادث الزمانية، و لاجزء الزمان بعضها على بعض عندهم فى عدم اجتماع السّابق المسبوق، و الفرق أنّ لتقدّم الزمانيّات ملا كا فى الخارج متجدّداً متصرّماً يعرض لأجزاء مايحصل من تجدّدها و تصرّمها و استمرارها فى الخيال ذلك التقدّم أوّلاً و بالذات، ثم بتوسّطها يعرض للحوادث، و لهذا يعرض له خواصّ التقدّر و التكمّم، بخلاف تقدّم العدم على وجود العالم على مذهب المليّين، فإنّه ليس له ذلك الملاك فلايمكن تقديره و

---

١. الظاهر من العبارة ان هنا ينتهى كلام الفاضل المعاصر.

٢. قالوا فى السّبق: انّ الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدّمة على غيرها و لامتأخّرة و انّما يعرض لها القدم و التأخر باعتبار امر خارج عنها إمّا زمانا كما فى التقدّم الزمانى أومكانا كما فى التقدّم المكانى او غيرهما من كمال كما فى التقدّم بالشرف أوحاجة كما فى التقدّم بالعلية أو بالطّبع كما فى العلل الناقصة و هذا كلّه ظاهر انّما الاشكال فى القسم السّادس و هو التقدّم بالذات و مثّلوا له بتقدّم اجزاء الزمان بعضها على بعض كما يستفاد من كلام الشارح الفاضل القوشجى.

تعيينه و لايكون فيه قرب و بعد و زيادة و نقصان إلّا بمحض التوهّم.

و نظير ذلك ما قالوا: إنّ فوق محدّد الجهات لاخلاء و لااملاء مع أنّ الفوقيّة متحدّدة به فكما أنّ العقل هناك يعلم من تناهى البعد المكانى انّ وراءه عدم صرف و نفى محض وينتزع من ذلك و يحكم بمعونة الوهم أنّ لهذا العدم المحض فوقيّة ما على المكان و المكانيّات كفوقيّة بعض أجزاء المكان على بعض مع أنّه لامكان هناك، كذلك هنا يعلم من تناهى الزّمان و الزمانيّات فى جانب البداية انّ و رائها عدم صرف و نفى محض و يحكم بأنّ لهذا العدم الصرف قبليّة ما على وجود العالم و الزمان شبيهة بقبليّة أجزاء الزّمان بعضها على بعض و هذا هو المراد من قول المصنّف، وجود العالم بعد عدمه، بل هذا هو الحدوث الزّمانى المتنازع فيه بين الملّيين و الفلاسفة و لايلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرّد ذلك الزّمان الموجود مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم و حكم العقل بهذه القبليّة و ليس هذا إثبات الزّمان الموهوم، كما ليس ذلك إثبات المكان الموهوم فتدبّر انتهى.

و أنت خبير بأنّ سبق العدم على الزمان على ما أفاده لايرجع إلّا إلى كون الزّمان متناهيا من غير أن يكون سبق عدمٍ حقيقة بل بمحض التوهّم، و هذا ليس إلّا القول بالقدم بالحقيقة، لأنّه اذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب تعالى و بين العالم و لايمكن أن يقال أصلا إنّه كان الواجب و لم يكن العالم فيكون العالم قديما البتّة ولو أطلق عليه الحادث فلايكون إلّا بمجرّد الاصطلاح على إطلاق القديم و الحادث على ما كان زمانه متناهيا و غير متناه و هو لايفيد.

و با لجملة لابدّ على طريقة الملّة من القول بوجود إله العالم بدون العالم بأن يكون بينهما انفصال. و على ما ذكره هذا الفاضل لايكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك و لا انفصال بينهما، و لوجود هذا فلِم لايجوز كونه غير متناهية أيضا اذ لا يلزم فيه إلّا عدم الانفصال و هو قد لزم فى صورة التناهى أيضا.

لايقال: إنّه ليس وجود الواجب تعالى زمانيّا فلا معنى لاتّصال العالم بالواجب و انفكاكه عنه.

لأنّا نقول: فعلى هذا اذا كان الزّمان غير متناه أيضا لا اتّصال للعالم به تعالى فلم لايجوّزه.

و الحلّ أنّا نقول إنّه يجب أن يكون زمان يصحّ أن يقال كان الواجب فيه و لم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض أنّه يجب أن يتحقّق انفصال بين الواجب و العالم يصحّ فيه قولنا كان

الواجب على المعنى الّذى يصحّ الآن و لايكون العالم فيه و لم يتحقّق ذلك على ما أفاده هذا الفاضل، هذا على أنّ الظاهر كما يقال فى الاجسام إنّه زمانىّ بمعنى أنّ وجوده مقارن لوجود الزّمان، نعم لايصحّ أن يقال إنّه زمانىّ بمعنى أنّ وجوده ينطبق على الزّمان مثل الحركة، و لا يصحّ ذلك فى الجسم أيضا، و على هذا فلا اشكال أصلا.

هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال. فإن كان من الحقّ فهو الحقّ، و إن كان من الوسواس الشيطانية فنعوذ باللّه منه و اللّه يعلم حقيقة الحال.

و أمّا النّظيرالّذى ذكره من قولهم لا خلاء و لاملاء فوق المحدّد فهو قول على سبيل التوسّع و المقصود أنّه لا شىء و راءه بدون توهّم فوقيّة أصلا، فلا يصلح للتنظير، على أنّه على تقدير صحّته ممّا لايفيد بعد ما بيّنا أنّه لايجوز أن يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتأمّل و اللّه الموفّق.

و اذ قد بلغ الكلام فى هذا المقام، فلا بأس أن يذكر طريقة السيّد المحقق الداماد قدّس سرّه فى حدوث العالم، فإنّ ما ذكره هذا الفاضل إنّما استخرج منه.

فنقول: إنّه زعم أنّ حدوث العالم المتنازع فيه إنّما هو الحدوث الدهرى لا الذّاتى و لا الزّمانى و خلاصة ما قاله فى تحقيقه:

إنّه مسبوقيّة الوجود بالعدم الصّريح المحض لا مسبوقيّة بالذات بل مسبوقيّة انسلاخيّة انفكاكيّة غير زمانيّة و لا سيّالة و لا متقدّرة و لا متكمّمة، و الفرق بينه و بين الحدوث الزمانىّ، أنّ الحدوث الزمانىّ هو الوجود بعد العدم المتقدّر السيّال الواقع فى الزمان القبل قبليّة زمانيّة متكمّمة، و فى هذا الحدوث ليس العدم متقدّرا متكمّما أصلا، بل إن هو إلّا محض مسبوقيّة الوجود بالعدم المحض و اللّيس السّاذج، و لمّا كان وعاء الوجود الصّريح المسبوق بالعدم الصّريح المر تفع عن أفق التقدّر و اللّاتقدّر هو «الدّهر» لا الزمان لأنّه وعاء للأمور المتغيّرة المتقدّرة السيّالة و لا «السّرمد» لأنّه وعاء بحت الوجود الثابت الحقّ المقدّس عن عروض التغيّر مطلقا، و المتعالى عن سبق العدم على الإطلاق فالحدوث بحسب سبق العدم الصّريح أحقّ الاشياء و أجدرها به الحدوث الدّهرى.[1]

و نحن نقول اذا اتّصف العدم فى نفس الأمر بأنّه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى كما يظهر من بعض كلماته فيكون البتّه محتاجا الى وعاء و ظرف يكون فيه و يتّصف هو لامحالة بالتقدّر و التكمّم

۱. راجع القبسات، و مضة الاول و الثانى و الثالث من القبس الاول.

و غيره و كونه سابقا عليه بدون ذلك ممّا لانقدر على تعقّله، فلعلّه يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا، و إن لم يقل بسا بقيّة بحسب الحقيقة كما يشير اليه بعض كلماته حيث ذكر أنّ فى السّبق الذّاتى و الزّمانى ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له، اذ سلب الوجود فى مرتبة نفس الماهيّة من حيث هى لا يقابل الوجود الحاصل فى حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلية بل يجامعه و كذا العدم السّابق على الوجود سبقازمانيّا، لايقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان، بل مقابله العدم فى ذلك الوقت الّذى كان فيه الوجود، بخلاف الحدوث الدّهرى، اذ ليس فى الدّهر توهّم الامتداد و الانقسام أصلا، فلايكون حدّ العدم الصّريح السّابق فى الدّهر ممتازا فى التوهّم عن حدّ الوجود الحادث من بعد، بل إنّه يبطل عقد السّلب الدهرى، ويضع فى حيّزه عقد الايجاب الثابت الدّهرىّ

فلا نفهم حينئذ معنى للحدوث و المسبوقيّة بالعدم أصلا، بل ليس القدم إلّا هذا.

و بالجملة ما أفاده، ممّا لايصل اليه فهمى و لايحيط به و همى، ولكن نقلناه لعلّه يهتدى به أحد من المحصّلين و اللّه الموفّق و هو المعين.

و قال بعض المحشّين[1] من تلامذة هذا السيّد التابعين له:

إنّ تقدّم العدم بالوجود يكون شبيها بالتقدّم بالذات بمعنى أنّ العدم يكون متحقّقا مع المتقدّم بالذات فالعدم يكون ما مع المتقدّم بالذات و بهذا الاعتبار أطلق عليه المتقدّم.

و فيه أنّ كون العدم مع المتقدّم بالذات ممّا لا يتصوّر إلّا اذا كان فى وعاء، فلابدّ من القول بالزمان الموهوم و هو يفرّ منه.

و أيضا ذلك العدم إمّا أن يكون مع العالم أيضا أو قبله، لا مجال للأول، فيكون قبله فلا ينفع الفرار منه و القول بأنّ اطلاق المتقدّم على سبيل المجاز. فافهم.

ثم ذكر السيّد قدّس سرّه

أنّ القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلّمون من تكاذيب الوهم الظلمانى و تلاعيبه و تصاوير القريحة السودائيّة و تخائيلها، أمّا أولاً فلما تعرّفت اذ لايتوهّم فى الدّهر حدّ و تصرّم و تجدّد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء و تمادّ و سيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة و اتّصال التغيّر و تدريج الحصول شيئا فشيئا، و اذا كان كذلك فكيف يتصوّر فى العدم الصريح الساذج و

---

١. الظاهر انه المولى عبد الغفار بن محمدبن يحيى الجيلانى من تلامذة ميرداماد و له حاشية على الحواشى الخفرية.

اللّيس الصرف الباتّ تمايز حدود و تلاحق أحوال و تغاير أحيان واختلاف اوقات حتى يتوهّم التمادّى و السّيلان و النّهاية و اللّانهاية انتهى. (القبسات / ٣١)

و فيه إنّا لانسلّم أنّ الاتصاف بالامتداد و الانقضاء و أمثاله فرع وجود الحركة، لِمَ لايجوز أن ينتزع من استمرار بقاء وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدّد و التقضّى، بل الظّاهر أنّه كذلك و لا استبعاد فيه، كيف و إنّهم يقولون إنّ الحركة القطعيّة ينتزع من الحركة التوسطيّة، و الزّمان ينتزع من الآن السيّال، فكما جاز هناك انتزاع الأمر الممتدّ المتجدّد المتقضّى من الأمر الشخصىّ الّذى لاامتداد فيه و لا انقسام و لا تجدّد و لا انقضاء، فكذلك يجوز هاهنا أيضا بلا تفرقة أصلا، هذا.

و من هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشيّن فى أبطاله من أنّه اذا كان أمرا موهوما له منشأ انتزاع، فننقل الكلام اليه فهو إمّا واجب أو ممكن، لاجايز أن يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم وجود قديم سوى اللّه تعالى،

لأنّا نختار أنّه ينتزع من الواجب تعالى، و لادليل على ابطاله و هو لم يذكر الّا الدعوىٰ فتدبّر.

قال: و أمّا ثانيا فلأنّه لو تصحّح فى العدم ما توهّموه لكان هو الزّمان بعينه أو الحركة بعينها اذ كان متكمّيا سيّالا، كلّه أزيد لا محالة من بعضه و أبعاضه متعاقبة غير مجتمعة، فامّا أنّه بالذات على تلك الشّاكلة فيكون هو الزمان أو بالعرض فيكون هو الحركة فقد أطلقوا على الزّمان أو الحركة اسم العدم.

فليت شعرى بأىّ ذنب استحق الزّمان أو الحركة سلب الاسم و الإلحاق بالعدم انتهى. (القبسات / ٣١).

و فيه إنّا لا نقول باتّصاف العدم بالتقدّر و التمادّى و غيره الّا بالعرض باعتبار اتّصاف وعائه به و لايلزم من كونه زمانا أو حركة.

و الحاصل انّا نقول انّ عدم العالم كان فى وعاء ممتدّ متجدّد و ينقضى كوجود زيد فى الزّمان و كما أنّه لايلزم منه كون وجود زيد زمانا أو حركة كذلك لايلزم هناك ايضا كون العدم زمانا أو حركة بل ليس الّا كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده و لا تفاوت الّا بأنّ هذا الزّمان يتبعّض باللّيل و النّهار و يتّصف بما شأنه ذلك من الصّفات و ليس ذلك فى ذلك الزّمان فاللّازم على هذا

لیس الّا وجود الزمان هناك، و القائلون به یلتزمونه لاکون العدم هو الحرکة أو الزّمان فتأمّل.

قال: و أمّا ثالثا فلأنّه حینئذ یکون الباری سبحانه واقعا فی حدّ بعینه من ذلك الامتداد العدمی تعالی عن ذلك و العالم فی حدّ آخر بخصوصه حتی یصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بینه سبحانه و بین العالم و یتصحّح تاخّر العالم و تخلّفه عنه سبحانه فی الوجود فاذن اذا کان ذلك الامتداد غیر متناهی التمادّی کان غیر المتناهی محصورا بین حاصرین هما حاشیتاه و طرفاه، انتهی. (القبسات / ۳۱)

و فیه انّ مرادهم بقولهم بین الباریٔ الحقّ و اوّل العالم زمان موهوم ازلیّ انّه کان قبل العالم امتداد موهوم لم یکن العالم فیه و کان الحقّ تعالی فیه بالمعنی الّذی یقال الآن انّه تعالی موجود لا انّ الزمان واسطة بینه تعالی و بین العالم بحیث یکون هو تعالی فی أحد الحدّین و العالم فی الحدّ الآخر حتی یلزم کون غیر المتناهی محصورا بین حاصرین و هذا ظاهر جدّا.

قال: و امّا رابعا، فلأنّ حدود ذلك الامتداد سواسیّة متشابهة اذ لا اختلاف فی العدم و لا مخصّص من استعداد أو حرکة أو غیر ذلك و لِمَ اختصّ بهذا الحدّ و لم یکن حدوثه فی حدّ آخر قبله. انتهی (القبسات / ۳۱)

و فیه انّ هذا مجرّد دعویٰ بلا دلیل اذ لعلّه کان اختلاف فی اجزائه لانّه لیس عدما محضا لایجری ذلك فیه، بل أمر نفس أمریّ و قع العدم فیه، فتأمّل.

قال و أمّا خامسا: فلأنّ المقدّس عن الغواشی و العلایق یکون مع ایّ امتداد فرض، و مع کلّ جزء من اجزائه، و کل حدّ من حدوده معیّة غیر متقدّره علی سبیل واحد و محیطا بجمیع اجزائه و حدوده علی نسبة واحدة، موجودا کان ذلك الامتداد أو موهوما علی ماتلی علیك غیر مرّة، فاذن اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لایثمر تأخّره و تخلّفه عن الباری الحقّ جلّ سلطانه أصلا، فانّه اذا کان امتداد الزّمان الموجود بالقیاس الیه سبحانه علی هذا السّبیل، فالزّمان الموهوم بالقیاس الیه اجدر بذلك، انتهی (القبسات / ۳۱ـ۳۲)

و فیه انّ القول بالامتداد المذکور لیس الّا لتصحیح تحقّق العدم قبل الوجود، و قد صحّ ذلك، و مرادهم من تخلّف العالم عن الحقّ سبحانه لیس الّا ذلك، لا انّه کان الواجب فی وقت لم یکن العالم فیه حتی یقال انّ الواجب بریء من الکون فی الوقت، فلم یصحّ ذلك، علی انّك قد عرفت انّه یمکن

القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت فحينئذ يتصحّح التخلّف بهذا المعنى ايضا، فتذكّر.

قال و أمّا سادسا فلأنّ الزمان و المكان شقيقان متضاهيان مرتضعان فى الاحكام من لبن واحد، و من ثَدْى واحد، فكما وراء الامتداد المكانى، اعنى فوق الفلك الاقصى المحدّد لجهات العالم عدم صرف لاخلاء و لا ملاء و لا امتداد و لا، لاامتداد و لا نهاية و لا، لانهاية، و اذا بلغ السّطح المحدّب منه انسان لم يمكنه ان يمدّيده و يبسطها، لا لمصادم و مانع مقدارى، بل لعدم الفضاء و البعد و انتفاء المكان و الجهة فكذلك وراء الامتداد الزمانى، عدم صريح لاتمادّ و لا، لاتمادّ و لا استمرار و لا، لااستمرار و لا نهاية و لا، لانهاية و لازيادة و لا نقصان فاستمع القول و اتّبع الحقّ و لا تكوننّ من الجاهلين، انتهى كلامه رفع مقامه. (القبسات / ۳۲)

و ضعفه ظاهر لانّه مجرّد تمثيل لايناسب المقامات الحكمية فتدبّر. و قد ذكر ايضا فى تضاعيف كلامه، انّه لايجوز أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتى، لاتفاق الحكماء على الحدوث بذلك المعنى، و لا الحدوث الزمانى لانّ من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه، و الجواهر العقليّة المفارقة لعوالم الأزمان و الأماكن رأساً،

فكيف يظنّ بافلاطون و سقراط و من فى مرتبتهما من افاخم الفلاسفة و ائمّتهم، أنّهم يثبتون الحدوث الزمانى للعالم الاكبر، و يقولون انّ نفس الزّمان و محلّه و حامل محلّه و الجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزّمان و حاصلة الذات فى الزمان، و ليس يتفوّه بذلك من فى دائرة العقلاء و المحصّلين. (القبسات / ۲۵)

و نحن نقول: امّا الحكماء فيجوز أن يكون كلامهم فى الحدوث الذاتى، و كونه متفقا عليه بينهم، ممنوع، و إن كان نسبة الخلاف الى ارسطاطاليس و امثاله من خطاء النّاظرين فى كلامهم، وعدم فهمهم لما هو مرادهم على ما حقّقه الفارابى فى الجمع بين الرأيين،

بل الظاهر كما يشهد به الفحص، انّه قد كان التكلّم فى الحدوث الذاتى و المناظرة فيه شايعا بينهم، فلعلّه ذهب بعضهم الى التقدّم[1] بذلك المعنى أيضا و ان لم يظنّ ذلك فى شأن ارسطاطاليس و امثاله.

و امّا المتكلّمون

فلا شكّ انّ غرضهم اثبات الحدوث الزمانى أيضا، و لا استبعاد فيه، اذ مرادهم بالعالم ماسوى

---

۱. إلى القدم فى نسخة أخرى.

ذلك الامتداد الموهوم، فانّ المراد به ماسوی الواجب تعالی من الموجودات، والامتداد المذکور لا وجود له، فلا اشکال من جهة الزّمان، و امّا محلّهأی الحرکة و حامل محلّه، اعنی الأفلاك، فلا محذور فی القول بحدوثها زمانا علی رأیهم، فانّهم لایقولون بالحالّیة والمحلّیة المذکورة. بل انّما هو رأی الحکماء.

و امّا الجواهر العقلیّه، فالعقل، لایقول به المتکلّمون، و النّفس لمّا کان فیها جهة مادیة، فیمکن ان یطلق علیها الحدوث الزمانی بهذا الاعتبار، علی انّك قد ظهر بماسبق آنفا،انّه یمکن ان یقال: انّ کونها حادثة بمعنی انّه کان زمان لم یصحّ فیه أن یقال انّها موجودة علی وجه یصحّ الآن ذلك، بل قد ظهر انّه یمکن القول بکونها زمانیة أی مقارنة للزمان، وحینئذ لا اشکال اصلا، و هذان الوجهان یجریان فی العقل ایضا علی القول بوجوده کما لا یخفی، هذا

فقد ظهر بما قرّرنا أنّ القول بالزّمان الموهوم ممّا لا یمکن ابطاله بمثل هذا الوجوه، و معنی حدوث العالم لایتصحّح بحسب ظاهرِ ما وصلنا الیه الّا بالتمسك به، بل یتراءیٰ انّ ربط الحادث بالقدیم أیضا لایتصحّح الّا بالتشبّه بذلك، فحینئذ ینبغی أن ینظر فیه هل هو ممّا یخالف الشرع أم لا، فإن لم یکن مخالفا، فبها و نعمت، و إن کان مخالفا له، علی ما یشعر به ظاهر بعض الاثار، فیجب ترك الاقتحام فیه، و الوقوف عند الشّبهة، عسی اللّه أن یأتی بالفتح أو أمر من عنده، انّه ولیّ التوفیق[۱].

---

۱. هذا ما أورده المحقّق البارع اقاجمال‌الدّین‌ابن العالم المحقق اقا حسین الخونساری الاصفهانی فی حاشیته علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید للفاضل القوشجی فی الفصل الثانی من المقصد الثالث فی الالهیّات حیث قال المصنف طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب. وعلیه أورد العالم الجلیل المولی اسماعیل الخواجوئی فی رسالته «ابطال القول بالزمان‌الموهوم». والحمدللّه ربّ العالمین.



٦

رسالة ابطال الزمان الموهوم

بسم‌اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين[1] بعد[2] حمداللّه[3] المتفرّد[4] بالقدم و الازلية، المتوحّد بالبقاء و الدّوام و الأبـدية، الذى نفدت دونه سلسلة الزّمان لاتصافه بالسّرمدية. و الصّلوة على سيّدالكونين محمد و آله، اشرف البريّة.

يقول العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمدبن الحسين، المدعوّ باسماعيل المازندرانى: انّى لما تأمّلت فيما استدلّ به السيّد السند المحقق الداماد[5] على ابطال القول بالزمان الموهوم، وجدته حقّاً حقيقا بأن يقبله أولوا الأحلام و الفهوم. بيدأنه أوردعليه بعض الايرادات و وجّه اليه طرف من الشّكوك و الشّبهات، فقصدت أن أشير إشارة إجمالية الى طريق الحقّ و الإنصاف، ساعياً فى اظهار حقيقة الحال فى تلك المسألة من دون الاعتساف، و اللّه تعالى يعصمنا من الخطاء و الزّلل

---

١. و به ثقتى ـ ض.

٢. و بعد ـ آ. ق.

٣. الحمدللّه ـ آ. ق.

٤. المنفرد ـ ض.

٥. هو المحقق النحرير سيدنا محمدباقربن ميرشمس‌الدين محمد الشهير بالداماد ـ قدّس سرّه ـ المنسوب من قبل امّه الى الشيخ المحقق الشيخ على‌بن عبدالحسين بن عبدالعالى المشهور بـ المحقق الثانى المتوفى ٩٤٠ ذهب فى أواخر عمره الشريف من اصفهان لمرافقة شاه صفى إلى زيارة العتبات سنة ١٠٤٠، فمات هناك و دفن بالنجف الاشرف على مشرفها السّلام.

كائنًا ما كان منها فی القول و العمل، إنّه ملهم العقل و ملقّن الصّواب، و منه المبدأ و إليه المآب.[۱]

قال السيّد السند ـ قدّس سرّه ـ: «إنّ القول[۲] بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلّمون من تكاذيب الوهم الظلمانی و تلاعيبه، و تصاوير القريحة السوداويّة و تخائيلها. أمّا اولاً، فلمّا تعرّفت[۳] أنه لايتوهّم فی الدّهر[٤] حدٌّ و تصرّم و تجُّدد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء، و تمادّ و سيلان، اذ ذلك من لوازم وجود الحركة[٥] و اتصال التغيّر و تدريج الحصول شيئاً فشيئاً؛ و اذا كان كذلك، فكيف يتصوّر فی العدم الصريح الساذج و الّليس الصرف الباتّ[٦] تمايز حدود و تلاحق أحوال و تغاير أحيان و اختلاف أوقات، حتى يتوهّم التّمادی و السّيلان و النهاية و اللّانهاية».[۷]

قال الفاضل المحقق العلّامة و النحرير المدقق الفهّامة، جمال الملّة و الدّين ـ قدّس اللّه روضته ـ فی حواشيه على الخفرية موردأ على السيّد العلّام بعد نقله عنه هذا الكلام،[۸] و فيه: إنّا لا نسلّم أنّ الاتصاف بالامتداد و الانقضاء و أمثاله فرع وجود الحركة، لِمَ لايجوزأن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدّد و التقضّی؟، بل الظاهر أنّه كذلك، و لا استبعاد[۹] فيه. كيف و انّهم يقولون: الحركة القطعيّة تنتزع من الحركة التوسطية و الزّمان ينتزع من الآن السيّال،

---

۱. مآب. آ. ق.

أولوا الاحلام: اولواالألباب

۲. قال السيد الداماد فی أوائل القبسات صفحة / ۳۰ المطبوع اخيرا تحت إشراف الاستاد مهدی محقق، سنة ۱۳٥٦، تهران. و ميض، إنّ المتكلّفين لما، لايعنيهم، المسمّون بالمتكلّمين، و أعنی بهم المعتزلة و الأشاعرة تحاملت أوهامهم فی سبيل حدوث العالم؛ انّ بين البارئ الحقّ و أوّل العالم عدما موهوما أزليّا سيّالا ممتدًا، تماديه الوهمّی فی جهة الأزل الی لانهاية و منتهيا فی جهة الأبد عند حدوث أوّل العالم، و لا يستشعرون أنّ ذلك من تكاذيب الوهم... الخ.

۳. عرفت ـ ض.

٤. هذا فرع اثبات كون العدم فی الدّهر و هو عين المتنازع فيه.

٥. من لوازم الحركة. ع.

٦. الثابت. ض. و فی «ع» و اللّيس الباتّ.

۷. انتهی قول السيد السند الداماد

۸. المراد من هذا الكلام، الذی نقل عنه، قدّس سرّه، انّ القول بالزمان الموهوم... الخ.

۹. و الاستبعاد ـ آ. ق.

التكاذيب: الاباطيل و الأكاذيب. الانقضاء: الانصرام و الانقطاع.

التلاعيب: المداعبات و المزح. افعال لايصل فاعله الی ما أراده. التخائيل: المتوهمات.

الباتّ: القاطع، يقال بيع باتّ، ای لاخيار فيه. التقضّی: الفناء، الانقطاع، الانقضاء.

فكماجاز[١] انتزاع أمر[٢] الممتدّ المتجدّد المتقضّى من الأمر الشّخصى الّذى لا امتداد فيه و لا انقسام و لا تجدّد و لا انقضاء؛ فكذلك يجوز هيهنا بلا تفرقةٍ أصلا. و من هذا ظهر فساد ما ذكره بعض المحشّين فى إبطاله من أنّه اذا كان امراً موهوماً كان له منشأ انتزاع، فننقل[٣] الكلام اليه، فهو إمّا واجب أو ممكن، لا جائز أن يكون واجب‌الوجود، فيكون ممكن‌الوجود، فيلزم وجود قديم سوى اللّه تعالى، لأنّانختار أنّه ينتزع من الواجب تعالى، و لا دليل على إبطاله و هو لم يذكر الّا الدّعوى».[٤]

أقول: حاصل ما أفاده و أجاده ـ نضّراللّه وجهه ـ منع كون الزمان مقدار الحركة بتجويز كونه مقدار البقاء، و هذا بعينه ما ذكره ابوالبركات البغدادى بقوله: «ما يكون فى الزمان لايتصور بقاؤه إلّا فى زمان مستمرّ، و ما لا يكون فيه كالواجب و المجرّدات الغير الزمانية لا بدّوأن يكون لبقائه مقدار من الزمان. فالزّمان مقدار لبقاء الوجود و استمراره. وهذا مع انّه غير مطابق لدعواه لدلالته على كون الزمان مقدار البقاء». و هو كما[٥] سيأتى، ادّعى انّه مقدار الوجود. يرد عليه أنّ المعقول من البقاء هو استمرار الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى، فيكون متوقفاً عليه، فلو كان الزّمان مقداراً له، لتوقف[٦] عليه، ولزم منه الدور. و على هذا فلا بُدفى تصحيح معنى بقاء الواجب من القول بالزّمان التقديرى كماسياتى، أوالقول بأنّ بقائه تعالى عبارة عن عدم عروض عوارض الزّوال عليه، و ليس المراد به استمرار وجوده[٧] المقارن للزّمان لتعاليه عن الزّمان، لأنه «كان و لم يكن معه شىء» فلذا فسّروا ـ الباقى ـ من أسمائه تعالى بما لا سبيل للفناء عليه.[٨]

ثم أنت خبير بأنّ هذا الأمر الممتدّ المتجدّد المتقضّى الّذى ليست له مهيّة غير اتصال الانقضاء و التجدّد، و عدم الإستقرار،[٩] لايمكن انتزاعه إلّا ممّا يختلف نسبته الى الأمور الخارجة[١٠] و قبل

---

١. جائز ـ ق.
٢. الأمر ـ ض.
٣. فينقل ـ ض.
٤. انتهى ما قال المورد فى حاشيته.
٥. فقط ـ د. ض.
٦. ليتوقف ـ آ. ق.
٧. قال المتكلّمون: إنّ معنى كون اللّه تعالى قديما هوأنا لو قدّرنا وجود أزمنة لا نهاية لها، لكان اللّه تعالى موجودامعها، و لا يشترط أن يكون وجود الزمان مصاحباله تعالى، و إلّالزم القدم و تسلسل الأزمنة، لذا قال العلّامة فى مناهج اليقين من اصول الدين و قال أيضا إنّ القديم لا يشترط فيه الزمان على مابيّنا، و يجوز أن يكون تقدّمه عليه بأوقات تقديريّه.
٨. اليه ـ ض.
٩. الاستمرار ـ ض.
١٠. الخارجية ـ ض.

وجود العالم الجسمانی لاموجود سوی اللّه و علی فرض وجود العقول و تقدّمه علیه لاتختلف نسبته تعالی الیها و لانسبة بعضها الی بعض، لأنها نسبة الثابت الی الثابت. فکیف یمکن أن ینتزع من ذات اللّه الموصوف بالإستمرار و الاستقرار، ما له مقدار موصوف بالتجدّد و عدم الاستقرار؟. و امّا انتزاع الحرکة القطعیة[1] من الحرکة التوسطیة فلانّها و إن کانت من حیث ذاتها امراً شخصیاً مستمرّاً غیر ممتدّو لا منقسم و لا متجدّد، الّا انّها یلزمها اختلاف النسب بالقیاس إلی الحدود المفروضة فی المسافة، فلها جهتا استمرار ذاتیّ، و سیلان مسافیّ؛ فبواسطة استمرارها[2] فی ذاتها و سیلانها بالاضافة الی تلک الحدود تفعل[3] فی الخیال امراً ممتدّاً غیر قارّ، یطلق علیه الحرکة بمعنی القطع. فهذا هو المنشأ لانتزاعهامنها.

و بتقریر آخر: العلة القارّة ما لم ینضمّ الیها أمر[4] غیر قارّ، یستحیل أن یقتضی امراً غیر قارّ و الّایلزم تخلّف المعلول عن العلّة. و الحرکة التوسطیة و إن کانت امراً قارّا مستمرّاً من مبدأ المسافة الی منتهاها، لکن یلزمها[5] تبدّل النسب الی الحدود المفروضة فی المسافة علی سبیل التعاقب، فهی و إن کانت قارّة بحسب الذات،[6] الّاآنها غیر قارّة بحسب العارض، فالفرق واضح و لعلّ[7] الفاضل المورد ـ رفع اللّه شأنه و أعلی مکانه ـ نظر الی إحدی جهتیها الذاتیة و غفل عن جهتها الأخری العارضیّة، و لم یدر انّ منشأ الانتزاع انّما هو مجموع الجهتین جمیعاً، و کذا الکلام فی الآن السیّال، فإنّه مع استمراره و بقائه بشخصه[8] کالحرکة بمعنی التوسّط، له سیلان و اختلاف نسبة، یمکن بذلك أن ینتزع منه أمر ممتدّ متجدّد متقضّ مطابق للحرکة بمعنی القطع، فانّ الزمان بمعنی الامتداد أمریرتسم فی‌الخیال من الآن السیّال الّذی هو موجود فی الخارج بسبب عدم استقراره و ارتسامه علی سبیل التدریج، کالخط المرتسم من القطرة النازلة و الشعلة الجوّالة، و هذا بخلاف وجود الواجب، فانّ له[9] مجرّد بقاء من دون اختلاف نسبة الی الامور الخارجة لعدمها قبل وجود العالم و

---

١. فهی باعتبار ذاتها أمر مستمرّ، و باعتبار تلك النسب العارضة لها، متجدّدة فمن حیث الذات الثابتة و النسب المتعاقبة، تفعل أمرا ممتدا متجدّدا، و یقال له الحرکة بمعنی القطع. منه رحمه‌الله.

٢. استمرارما ـ آ. ق.

٣. فی المطبوع «فلو تفعل» لیس بصحیح.

٤. فی المطبوع «امرا» غلط.

٥. فی المطبوع «لایلزمها» لیس بصحیح.

٦. ذاتها ـ ض.

٧. فی المطبوع «لعلّه»

٨. الشخصیّة ـ ض.

٩. فانّه ـ ع.

فرضها قبله يجعل ما له وجود نفس أمريّ امراً اعتبارياً فرضياً، و هو خلاف ما ذهب اليه المورد، رحمه‌الله،[١] وسيأتى، فلايمكن أن ينتزع من مجرد ذات الواجب بملاحظة بقائه ماله مقدار ممتدّ متجدّد متقضّ فى نفس الأمر، لانّ المتغير[٢] غيرممكن الانتزاع من الثابت، لعدم امكان ادراك احدهما من الآخر.

و بالجملة: الزّمان غير قارّ، فلايكون مقداراً لقارّ،[٣] والّالتحقّق الشىء بدون مقداره، فهو مقدار بغير[٤] قارّ، و كل أمر غير قارّ فهو الحركة، فالزمان مقدارها، كما حقّقه سيدالمحققين. و اذا ثبت انّ الزمان مقدار الحركة فحيث لا حركة، فلازمان، و بذلك يثبت انّ الاتصاف بالامتداد و الانقضاء و أمثاله فرع وجود الحركة، و انّه لايجوز انتزاعه من استمرار الوجود.

فتلخيص الكلام فى هذا المقام: انّ الزمان الموهوم إن كان له تحقّق فى نفس الامر وليس بواجب بالذات، فيكون داخلاً فى اجزاء العالم، و ليس بجوهر قائم بذاته، فلا بُدَّله من محلّ يقوم به، و لا يتصور له محلّ الّا[٥] الحركة الحافظة له، و الحركة لا بُدَّلها من حامل، و لا حامل لها غير الجسم، و إن لم يكن له تحقّق فليس له إلّا اسم[٦] من دون تحقق المسمّى فلأىّ[٧] وجه يسمّونه بالزمان و هو عبارة عن كمّ متصل الذات غير قارّ.

و بما قرّرناه ظهر انّ ما ذكره بعض المحشّين[٨] فى ابطاله، كلام حقّ لاغبار عليه، و لا فساد فيه اصلا، و انّما الفساد فى كلام من نسب الى كلامه الفساد، و انّما لم يذكر على الشقّ الاول دليلاً لبداهته و ظهوره، فانّ انتزاع امر من امر لا بُدَّله من منشأ يصلح لذلك.

ألاترى[٩] أنهّم اذا لاقوا زيداً مثلاً، و كان شجاعاً يقولون لقينى منه اسد، و لايقولون ذلك اذا كان جباناً، إلّا على سبيل التّهكم، اذمعنى الانتزاع يرجع الى إدراك امر من آخر بضرب من التحليل، كما اذا حاولنا أخذ الوجود من المهيّة، و أدركناه بوجه من الوجوه العارضة له، كمنشئية

---

١. سقى‌الله ثراه ـ ع.
٢. التغيّر ـ آ. ض. ق.
٣. للقارّ ـ ض.
٤. لغير ـ ض. ع.
٥. سوىٰ ـ ض.
٦. فليس له اسم ـ ع.
٧. فلا ـ ض.
٨. المحققين ـ آ. ق. و فى هامش «ض» و «ع» هو الفاضل المحقق ملاشمسا الجيلانى، منه.
٩. ألايرى ـ ع.

الآثار، و كان الوجود منتزعاً منها، فلايصحّ انتزاع البرودة من النار والفضيلة من الحمار و البصيرة من الجدار، و ذلك امر لايخفى على ذوى‌الأبصار.

و بذلك يظهر فساد قوله ـ رحمة اللّه عليه ـ:[١] لأنانختار انّه ينتزع[٢] من الواجب تعالى، لأنّ وجوده لايمكن أن يكون منشأ لانتزاعه منه، اذا المقدار و الامتداد لايكون إلّالماله اجزاء مترتّبة قارّة أوغير قارّة، و هذا امر ضرورىّ، فانّ ما لايكون له اجزاء كيف يمكن أن يكون له مقدار و الوجود بماهو وجود، لاجزء له، بل هو بسيط، بل لوتوهّم ذلك لتوهّم بقائه[٣] و قد تعرّفت بما فيه من لزوم الدور.

و بما فصّلناه ظهر أنّ ما جعله المورد ـ رفع اللّه درجته ـ امراً ظاهراً و نفى عنه الاستبعاد هو أمر ممتنع، كما لا يخفى على من أمعن النظر و أجاد، و انّ ما استشهد له هو شاهد عليه فمازاد بذلك الّا تكثير السّواد.

و منه يظهر أيضاً صدق قول المستدلّ انّ القول بالزمان الموهوم من تكاذيب الوهم الظّلمانى و تلاعيبه و تصاوير القريحة السوداويّة و تخائيلها. و نعم ما قال

اذا قالَتْ حَذامِ فـصَدِّقوها   فانّ القولَ ما قالت حَذامِ[٤]

هذا، و اعلم انّ القائلين بوجود الزّمان، و هو الحقّ، لانّا نعلم بالضّرورة انّ فى الخارج وقتاً ماضياً و مستقبلاً، و المنازع مكابر مقتضى عقله، فلا يستحقّ الجواب، اختلفوا فى ماهيته:[٥] فزعم قوم منهم أنّه جوهر ليس بجسم و لا جسمانى واجب بذاته.

و منهم من زعم انّه المعدل. و قال آخرون إنّه حركة، و زعم ابوالبركات أنّه مقدار الوجود، و ذهب ارسطاطاليس الى أنّه مقدار الحركة و اختاره المتأخّرون، و هو الحقّ.

---

١. قدس سرّه ـ ع.   ٢. تنزع ـ ع.

٣. فى المطبوع ـ بل لتوهم ذلك لتوهم لبقائه.

٤. الشعر لسهيم بن صعب و حذام امرأته و بعده

و لولا المزعجات من اللّيالى   لما ترك القطا طيب المنام

(جامع الشواهد)

٥. الغرض من نقل المذاهب أن أبينّ أنّ المورد لايقول بأنّ الزمان هو واجب الوجود ولا المعدّل ولا حركته و إنّما يقول بما قاله البغدادى، فاذا بطل قوله ببيان فساده اسقط منه بالكليّة و تمّ الدليل. منه.

ثم قال السيد السنّد ـ قدّس سرّه ـ و أمّا ثانياً، فلأنّه لو تصحّح فی العدم ماتوهّموه، لكان هو الزمان بعينه، أوالحركة بعينها اذكان متكمّماً سيّالا كلّه ازيد لامحالة من بعضه، و أبعاضه متعاقبة غير مجتمعة.

فامّا أنّه بالذات علی تلك الشاكلة، فيكون هو الزمان، أوبالعرض، فيكون هو الحركة، فقد أطلقوا علی الزمان أوعلی الحركة[١] اسم العدم، فليت شعری بأیّ ذنب استحق الزمان أوالحركة سلب‌الاسم و الإلحاق بالعدم.[٢]

قال الفاضل المورد ـ عظم اللّه قدره ـ و فيه، انّا لانقول باتصاف العدم بالتقدّر[٣] والتمادی و غيره إلّا بالعرض باعتبار اتصاف و عائه[٤] و لايلزم منه كونه زماناً أوحركة.

والحاصل انّا نقول: انّ عدم العالم كان فی وعاء ممتدّ متجدّد متقضّ،[٥] كوجود زيد فی‌الزمان، و كما انّه لايلزم منه كون وجود زيد زماناً أوحركة كذلك[٦] لايلزم هناك ايضاً كون العدم زماناً، أوحركة، بل ليس الّا كعدم زيد فی زمانٍ قبل زمان وجوده، و لا تفاوت الّا بأنَّ هذا الزمان يتبعّض باللّيل و النّهار، ويتّصف بماشابه ذلك من الصّفات و ليس ذلك فی ذلك الزمان، فاللّازم علی هذا [الدّليل][٧] ليس الّا وجود الزمان هناك و القائلون به يلتزمونه لاكون العدم هو الحركة أوالزمان[٨] [فتأمّل].[٩]

اقول: هذا الكلام من ذلك العلّام ـ طاب ثراه ـ غريب عجيب[١٠] فانّ المتبادر من اطلاق الوجود خصوص الخارجی[١١] و هم لايقولون بوجود الزمان الممتدّ المتجدّد فی الخارج.

---

١. علی الزمان أوالحركة ـ ع.
٢. القبسات، ص ٣١.
٣. بالمقدار ـ آ.
٤. وعائه به ـ ض.
٥. يتجدّد و يتقضّی ـ ض.
٦. فكذلك ـ ض.
٧. الزيادة فی «ض».
٨. فی المطبوع «هو الحركة و الزمان».
٩. الزيادة فی «ض».
١٠. فی نسخة «د» اقول: هذا لغو من الكلام و هذر اذا تأملّه عاقل يعرفه ـ و فی نسخة «ع» اقول انّ المتبادر من اطلاق الوجود خصوص... الخ.
١١. الخارج ـ آ. ق.
التمادی: الاستمرار و يقال تمادی فی‌الأمر: بلغ غايته.

قال مولانا ميرزاجان فى حواشيه على شرح المطالع:[۱] «كون المطلق منصرفا الى الفرد الكامل ليس على اطلاقه، بل ذلك فيما اشتهر لفظ المطلق فيه بخصوصه بان استعمل كثيراً فى المطلق المتحقّق فى ضمنه حتى يكون استعماله فيه حقيقةً عرفية كالوجود، فانّه لشهرة استعماله فى ضمن الخارجى يتبادر منه خصوصه» انتهى كلامه.

و لعلّه ـ رحمةاللّه عليه ـ[۲] اراد انّ الزمان الموهوم كالزمان الّذى هو مطابق للحركة بمعنى القطع و إن لم يكن له وجود فى الخارج، إلّا أنّ له[۳] وجوداً بحسب نفس‌الأمر، و انّما الموجود فى الخارج ما هو بمنزلة الآن السيّال الّذى هو مطابق للحركة بمعنى التوسّط، و هو وجودالواجب ـ تعالى عن ذلك ـ الّذى هو عين الخارجيّة،[٤] فانّه باستمراره الّذى هو بمنزلة استمرار الآن السيّال يفعل امراً ممتدّاً متجدّداً، يسمّونه بالزمان الموهوم و عدم العالم انّما وقع فيه. و على هذا، فلافرق بين‌الزمانين الّا بما ذكره ـ رحمةاللّه عليه ـ[۵] و فيه مع ما تعرّفته انّه توجيه بما لايرضى، اذا القائلون به لايقولون بعدم التفاوت بينهما الّا بذلك الامر العرضى، كيف وهم مصّرحون بانّ الزمان هناك معدوم و لا وجود له الّا مع اول وجود العالم، فانّ خصومهم لمّا احتجُّوا عليهم، بانّ تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعى امتيازه عن ساير الآوقات، و هذا يقتضى كونها موجودة قبل ذلك الحادث، اجابوا بانّها معدومة و لا تمايز بينها[٦] إلّا فى الوهم، و انّما يبتدأ وجود الزمان مع اوّل وجود العالم، و لا يمكن وجود ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا. هذا كلامهم.

و بالجمله، انّهم لو قالوا بوجوده و امتداده مثل امتداد هذا الزمان فى انّ له اجزاء متباينة متعاقبة يمتنع الاجتماع بينها، لكان لقائل أن يقول: لم اختّص وجود العالم بهذا الحدّ الذى حدث فيه؟[۷]

---

۱. هو ملاحبيب‌الله المعروف بـ«ميرزاجان» و الفاضل الباغنوى الشيرازى المتوفى ۹۹٤.

۲. بيض الله وجهه ـ ع.

۳. فى المطبوع «لا أنّ له».

٤. خارجّى ـ ع.

۵. شرف اللّه قدره ـ ع.

٦. بينهما ـ ض.

۷. فى المطبوع بعد هذه العبارة نقلا عن نسخة «آ» و «ق» جاء: و أيضا و ان تبعّض هذا الزمان باللّيل و النّهار انّما هو بالاضافة الى من وقع تحت فلك الزهرة لانتهاء ظلّ الارض اليه، فأمّا الذى فيه و ما فوقه، فليس له هذا اللّيل و النّهار، فيلزم ان

←

و لم يكن حدوثه فى حدّ آخر قبله، و كونه و هميّاً بالمعنى المذكور، لاينافى طلب المخصّص فى ما بين اجزائه، وحينئذ فما معنى قولهم: و اختصّ الحدوث بوقته، اذلا وقت قبله؟.

فبقى[١] أن يكون معنى الوهمى مايخترعه الوهم كزوجية الثلاثة، فيكون عدماً محضاً وليساً ساذجاً، فاذا اتصف ذلك العدم الساذج بماتوهّموه من التقّدر و التكمّم و التمادّ والتجدّد و التقضّى و ماشا به ذلك، فإمّا انّه بالذات على تلك الشاكلة، فيكون هو الزّمان بعينه أوبالعرض فيكون هو الحركة بعينها، فإنّ اتصاف الحركة بالزيادة و النقصان و التمادّ وغيرها إنما هو بواسطة مقدارها، و لها مقداران: مقدار بحسب المسافة، و ذلك بالعرض، ومقدار بحسب التّراخى، و ذلك بالذات، لأنّ ذاتها من حيث هى تقتضى ذلك، اذ أجزاؤها لاتقع معاً، بل على التراخى، و هذا المقدار هو الزّمان.

و بالجملة: الحركة لها حقيقة[٢] سوى عدم الاستقرار، و يقارنها عدم الاستقرار. و أمّا الزمان فليست[٣] له حقيقة الامتداد و التجدّد و عدم الاستقرار. فاذن قد اطلقوا على الزمان أوالحركة بلاذنب اسم العدم المحض و اللّيس السّاذج.

و بما قرّرناه ظهر أنّ مراد المستدلّ بالعدم المذكور ماجعله المورد ـ رحمة اللّه عليه ـ[٤] وعاءًله كما يصرّح به قوله فى الدّليل الاوّل، فكيف يتصوّر فى العدم الصريح و اللّيس الصّرف الباتّ تمايز حدود و تلاحق أحوال، و سيصرّح به فى قوله: «اذلا اختلاف فى العدم...» و فى قوله: «و ذلك الامتداد العدمىّ لاالعدم الّذى وقع فى هذا الوعاء» على انّ عدم العالم لو كان فى زمان موجود غير ممتاز عن هذا الزمان الّا بما ذكره و هو امتياز بالعرض يلزم منه ثبوت قديم سوى الواجب و لا ينفع الفرار منه بالقول بانّ مرادهم بالعالم ماسوى ذلك الزمان من الموجودات، و هو لا وجود له كما سيصرّح به المورد ـ احسن اللّه اليه ـ تبعاً لآخرين، مع مافيه من التدافع الصّريح و التناقض القبيح، و سيأتى فى ذلك[٥] زياده التوضيح و التنقيح.

←

لايكون هناك فرق بين الزّمان الموهوم و هذا، فكيف صار ذلك موهوما و هذا موجودا، و القول بقدم هذا كفرا و بقدم ذلك ايمانا، الى غير ذلك من الاحكام المتفرّعة فيه عليهما. (و العبارة لاتناسب ماقبلها و ما بعدها)

١. فيبقى ـ ق.
٢. فى المطبوع «لاحقيقة لها».
٣. فليس ـ ض.
٤. اسكنه الله بحبوحات جنانه. ع.
٥. سيأتى لذلك ـ ض. ع.

و ایضاً لو كان الزّمان هناك امراً موجوداً و كان له اختلاف اجزاء، أوكان امراً نفس امرى ـ كما سيصرّح به المورد العلّامة بعيد هذا ـ و كان القائلون به يلتزمونه، فبأىّ وجه سمُّوه بالزمان الموهوم و لم يسمُّوه بالزمان الموجود مع اشتراكهما فى جميع الذاتيات و اللّوازم إلا باللّيل و النّهار و ماشابه[1] ذلك، و هو غير موجب لسلب عقد الوجود و وضع عقد العدم مقامه، الّا أن يقال، لامشاحة فى الاصطلاح.

و الظاهر انّ الذى أسقطه فى تلك الورطة، اقول هذا و استغفراللّه: انه لمّا رأى أنّ دلائل السيّد السند ـ قدّس سرّه ـ على ابطال القول بالزّمان الموهوم دلائل متينة[2] و براهين مكينة[3] و رام أن يتقضى عنها فراراً[4] من القول بكونه امراً معدوماً إلى القول بكونه أمراً موجوداً، و لم يدرأنّه يفضى الى القول بالقدم ـ و هو يفرّمنه ـ فوقع من حيث لايشعر فيما كان هارباً عنه، هذا!

ثم انت خبير بانّهم لوقالوا بماقرّره المورد ـ قدّس سرّه ـ[5] كلامهم لكان لقائل أن يقول هذا مجرّد دعوى بلا دليل[6] و هل الكلام الّا فى اثبات وجود هذا الوعاء الممتدّ المتجدّد المتقضّى، حتى يمكن أن يقال انّ عدم العالم كان فيه و كان متّصفاً فيه بصفاته بالعرض، اذ الأشاعرة لمّا تشبّثوا فى اثبات حدوث العالم بالقول بهذا الوعاء و بأنّ عدم العالم كان فيه، فالخصم لا يسلّمه منهم و لا يصدّق به الّا بالدليل، و قد تعرّفت انّه لايمكن تصوّره فضلاً عن أن يقام عليه دليل، فله أن يقول: انّ الاوعية المسلّمة عندنا ثلاثه:

۱ـ الدهر الّذى هو وعاء للوجود الصّريح المسبوق بالعدم الصّريح.

۲ـ و الزمان الذى هو وعاء للأمور المتغيّرة المتقدّرة السيّالة.

۳ـ و السّرمد الذى هو وعاء لبحت الوجود الغير المسبوق بالعدم، و اليه الاشارة بقولهم. «نسبة الثابت الى المتغيّر هى الدهر، و نسبة المتغيّر الى المتغيّرهى الزمان، و نسبة الثابت الى الثابت هى السّرمد، و الآوعية منحصرة فيها، فمن ادّعى انّ للعدم الأزلى وعاءاً موجوداً يكون هو فيه و

---

۱. يشابه ـ آ. ق.   ۲. بيّنة ـ آ. ق.

۳. مكفية ـ آ. ق.   ٤. فرّ ـ ع.

٥. قدّس اللّه روحه ـ ع.

٦. و هذا ليس توجيها آخر لكلام السيّد السند ليتوجّه أنه مستدلّ فوظيفته الاثبات لا المنع و طلب الدليل، بل هو اعتراض يرد عليهم على ماقرّر المورد به مرامهم. منه رحمة الله عليه.

بتبعيَّته يتّصف بالتّقدّر و التمادّ و غيرهما، فعليه البيان و قياسه على العدم المقارن لوجود الزّمان كعدم زيد فى زمانٍ قبل زمان وجوده قياس معه فارق،[١] فانّ هذا العدم لمّا كان مقارناً للزمان الذى هو سيّال و متكمّم و متقدّر، اتّصف هو أيضاً بذلك بالعرض، بخلاف العدم الأزلى، فانّه لايتّصف بالتقدّر، لعدم ثبوت ما يتقدّر هو به، فيكون عدماً محضاً غير متقدّر و لامتكمّم، لابّد لنفيه من دليل و عدم قدرتنا على تعقّله بوصف كونه سابقاً على الوجود سبقاً غير ذاتى بدون الوعاء ـ كما ادّعاه المورد ـ طهّر اللّه روحه ـ[٢] بعد أن دلّ الدليل عليه، غير قادح فيه، فانّ دلائل القدم[٣] بأسرها لمّا كانت مدخولة، و قد دلّت الأخبار المتواترة من الطرفين على وجود إله العالم بدونه بأن يكون بينهما انفصال، و قد انعقد عليه اجماع [المليّين من][٤] المسلمين و غيرهم، و دلّ عليه الحديث المشهور[٥] الّذى لادليل عقلىّ يعارضه، بل له دليل عقلىّ يعاضده، كماسيأتى فى آخر الرسالة انشاءاللّه العزيز.

فاذا لم يثبت القول بالزمان الموهوم الّذى قبل وجود العالم مع كونه مخالفاً لظاهر الشّرع، فلابّد من القول بانّ ذلك الانفصال انّما كان بالعدم الصّريح النفس الامرى الغير الزمانى، لأنّ كل ماله تحقّق فى نفس الأمر، لايجب أن يكون فى زمان، كما لايجب أن يكون كلّ ماله تحقّق فيها فى مكان فعدم العالم مع تحقّقه فى نفس الأمر لايجب أن يكون فى زمان، اذ ما ليس للزّمان فى سلسلة علله مدخل لايقال إنّه فيه، هذا.

و الجواب الحاسم لمادّة الشبهة، ما أشرنا اليه آنفاً و سالفاً، من أنّ العدم الأزلى لو كان له وعاء، فذلك الوعاء إمّا معدوم، فاستحال اتّصافه بالتقدّر و التكمّم و المساوات والّلا مساوآت، اذ لا اختلاف فى العدم و لا مخصّص، فكيف يكون أحدهما ظرفاً و متّصفاً بالصفات المذكورة بالذات و الآخر مظروفاً و متّصفاً بها بالعرض، أو موجود، فيلزم ثبوت قديم سوى الواجب تعالى. ثم ذلك القديم لمّا لم يكن جوهراً قائماً بذاته، فلا بّدله من محلّ يقوم به، و لا يتصوّر له محلّ غير الحركة، فيلزم قدم الجسم كما سبق.

---

١. قياس مع الفارق ـ ض.

٢. كما أفاده المورد طهّر اللّه رمسه و فى بحار غفرانه أغمسه. ع

٣. فى المطبوع ـ ان دلائل العدم.

٤. الزيادة فى د. ض. ع.

٥. الحديث «كان اللّه و لم يكن معه شىء».

و بما قرّرناه[1] ظهر أنّ الأزل ليس كالزمان و اجزائه يتقدّم جزء[2] و يتأخّر آخر، بل هو عبارة عن اللّازمان السّابق على الزمان سبقاً غير زمانيّ، كسبق أجزاء الزمان بعضها على بعض، و ليس بين‌اللّه و بين العالم بُعد مقدّر لأنّه إن كان موجوداً، يكون من العالم، و الّا لم يكن شيئاً، و لا ينسب احدهما الى الآخر من حيث الزمان بقبليّة و لا بعديّة و لامعيّة، لانتفاء الزمان عن الحقّ و عن ابتداء العالم، فليس الّا وجود بحت خالص ليس من العدم، وهو وجود الحقّ و وجود من العدم و هو وجود العالم، فالعالم حادث فى غير زمان. و انّما يتعسّر فهم ذلك على الاكثرين لتوهّمهم الأزل جزءاً من الزمان يتقدّم ساير الاجزاء و ان لم يسمّوه بالزمان، فإنّهم اثبتوا له معناه، و توهّموا، انّ‌اللّه سبحانه فيه و لاموجود فيه سواه، ثم أخذ بايجاد الأشياء شيئاً فشيئاً فى أجزاء آخر منه.[3]

و هذا توهّم باطل و أمر محال، فانّ اللّه تعالى ليس فى زمان و لامكان بل هو محيط بهما، و كيف يقول عاقل: إنّ العالم بكلّه مسبوق بالعدم الزمانى و زمان عدمه أيضاً جزء من أجزائه.

و بالجملة: عند عدم الزمان تكون حالة مستقرّة قارّة لا فيها تقدّم حال و لا تأخّر أخرى، فاذا تغيّرت الأحوال بحدوث الحركة الّتى لها أجزاء، لايكون وقوعها معاً، بل وقوع كلّ متراخ عن وقوع الآخر يحصل منه مقدار فى العقل، و هو الزّمان.

و بهذا التقرير ينحلُّ ما أشكل على المورد[4] ـ قدّس سرّه ـ حيث قال: «اذاتّصف العدم فى نفس الأمر بأنه سابق على الوجود سبقاً غير ذاتى [كما يظهر من بعض كلماته].[5] فيكون البتة محتاجاً الى وعاءٍ و ظرف، يكون فيه و يتّصف هو لا محالة بالتقُّدر و التكمُّم وغيره، و كونه سابقاً عليه بدون ذلك ممّا لانقدر[6] على تعقّله، فلعلّه يحتاج الى لطف قريحة لم يكن لنا[7]» و سيأتى له بيان آخر. و القول بانّ التقدّم بالذات لا محصّل له لعوده الى السّبق الزمانى، كما هو مختار المورد ـ قدّس سرّه ـ[8] و لا محصّل له، كيف و لم يدلّ دليل على بطلانه، بل لايتصحّح معنى حدوث العالم الّا بالتمسّك به، و كذا قال به المحقق فى التجريد، و به فسّر المورد قوله، «وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب...»

---

۱. و بما قرّرنا ـ ع.

۲. جزؤه ـ ع.

۳. جزء جزء منه ـ ض.

٤. اشكال المورد ـ ض.

٥. الزيادة فى عبارة المورد (اقاجمال الخوانسارى)

٦. ذلك لاتقدر ـ آ. ق.

۷. هنايتمّ عبارة المورد.

۸. زيد قدره ـ ع.

حيث قال: الظاهر انّ مراد المصنف من البعديَّة [هيهنا هو البعديّة][1] بالذات وردّ قول من[2] قال: مراده منها البعدية الزمانيّة. وهذا منه ـ رحمة اللّه عليه ـ كالتصريح بانّ المحقق لايقول بالزمان الموهوم كماصرّح به والده[3] الماجد ـ اسكنه اللّه دار كرامته ـ و الّا لكان مراده منها البعدية الزمانية، فهو أيضاً قائل بالحدوث الدّهرى، لأنّه لما نفى الايجاب المستلزم للقدم، و أثبت الحدوث لتصريحه بوجود العالم بعد العدم، فذلك إمّا فى الزمان، و هو خلاف مذهبه، و مع ذلك لايلايمه ظاهر قوله «بعد العدم»، و سيأتى تحقيقه، أو فى الدّهر، و هو المطلوب.

و بما فصّلناه ظهر انّ القول بوجود الزمان الموهوم و كونه وعاءً لعدم العالم ينافى طريقة الملّة[4] بل ينافى مذهب من قال به و يفسده و هو قد رام بذلك اصلاحه!

«وَ هَلْ يُصْلِحُ العَطّارُ، ما اَفْسَدَ الدَّهْرُ؟»

ثم قال السيّد السند قدّس سرّه «و أمّا ثالثاً فلانّه حينئذ يكون البارى الحقّ سبحانه واقعاً فى حدٍّ بعينه من ذلك الامتداد العدمى ـ تعالى عن ذلك ـ و العالم فى حدّ آخر بخصوصه، حتى يصحّ تخلُّل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه و بين العالم و يتصحّح تأخّر العالم و تخلّفه عنه سبحانه فى الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهى التمادى، كان غيرالمتناهى محصوراً بين حاصرين هما حاشيتاه و طرفاه».[5]

قال المورد ـ قدّس سرّه ـ و فيه، انّ مرادهم بقولهم بين البارى الحقّ و أوّل العالم زمان موهوم ازلى انّه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه و كان الحقّ تعالى فيه بالمعنى الّذى يقال الان انّه تعالى موجود لا انّ الزمان واسطة بينه تعالى و بين العالم بحيث يكون هو تعالى فى احد الحدّين، و العالم فى حدّ[6] الآخر، حتى يلزم كون غيرالمتناهى محصوراً بين الحاصرين،[7] و هذا ظاهر جدّاً.

اقول: و فيه انّ هذا الامتداد الأزلى لمّا كان امراً متحققاً موجوداً فى نفس الأمرو كان منشأ تحققه و مبدأ وجوده وجود واجب الوجود ـ كما صرّح به قُبيل ذلك ـ كان من الواجب ان يكون

---

١. الزيادة فى د. ض.ع.

٢. هو ميرزا ابراهيم‌بن ملاصدرا محمد الشيرازى صاحب كتاب الاسفار المتوفى بشيراز فى عشر السبعين بعد الالف قدّس سرّهما، منه رحمه الله، ض.

٣. والدى ـ ض.

٤. المليّين. ض.

٥. هنا آخر قوله رحمة اللّه. القبسات، ص ٣١.

٦. فى الحدّ ـ كذا فى الحاشية و نسخة «ع».

٧. حاصرين ـ كذا فى الحاشية و نسخة «ع».

الواجب تعالى فى ابتدائه بحسب نفس الأمر لتحقق[1] كونه منشأ له و مبدأ و أوّل العالم فى منتهاه لا نتهائه به فيكون واسطة بينهما، فاذا فرض كونه غيرمتناهى التمادى بحسب نفس الأمر اذلو لم يكن غيرمتناه لزم حدوث الواجب تعالى عن ذلك، لأنّ العالم لمّا كان حادثاً كان متناهى التمادى، فلو كان ذلك الامتداد السّابق عليه الواقع بينهما متناهياً، كان حادثاً، لانّ الزايد على المتناهى بقدر المتناهى متناه، فيكون حادثاً، و يلزم منه ماسبق كان غيرالمتناهى بحسب نفس الامر محصوراً بين حاضرين، هما حاشيتاه، و هذا ظاهر جدّاً.

و بعبارة اخرى: انّه لمّا كان امراً ممكناً موجوداً، كان له مبدأ يبتدءمنه، فلمّا انتهى بأوّل العالم و فرض غير المتناهى، كان غير المتناهى محصوراً بين الحاصرين. الّا أن يقال بعدم انتهائه به، فانّه كما كان قبل وجود العالم وعاء لعدمه، فكذلك يكون بعد وجوده وعاء لوجوده فهو كما كان أزليّاً فكذلك يكون أبديّاً لوجوب دوام وجود المعلول بدوام وجود علّته التامّة، فانّ ذلك الموجود القديم لمّا كان من اثر الواجب، و لم يكن وجوده متوقّفاً على شرط آخر غير استمرار وجود الواجب، لزم منه دوامه،[2] فهذا على تقدير تمامه كان من الواجب أن يجاب به فتأمّل فيه و ما فيه.

و اعلم انّ المورد ـ طاب ثراه ـ[3] قبل ايراداته على السيّد السند قال: انّا لانقول انّه يجب أن يكون زمان يصحّ أن يقال: «كان الواجب فيه و لم يكن العالم» بل الغرض انّه يجب أن يتحقق انفصال بين الواجب و العالم يصحّ[4] فيه قولنا: كان الواجب على المعنى الذى يصحّ الآن و لايكون[5] العالم فيه.

أقول و فيه انّ هذا الانفصال إمّا بأمر ممتدّ موجود فى نفس الأمر، و هو إمّا قارّ قائم بذاته، أو غير قائم، و هذان مع استلزامهما القدم، لا يحتملهما المقام والّا لكان ما به الانفصال امراً مسافيّاً مكانيّاً لا زمانيّاً أوغير قارّ فيكون زماناً مستلزماً للحركة المستلزمة للجسم، فيلزم قدمه، و لا يتحقّق انفصال. و إمّا بأمر غير ممتدّ و لا موجود، فيكون مسبوقية الوجود بالعدم الصّريح الغير الصّريح الغير المتكمّم و لا المتقدّر.

---

١. ليتحقق ـ ع.

٢. لزم منه دوامه بد وامه ـ ع.

٣. طاب مقامه ـ ع.

٤. و بين العالم ليصحّ ـ ض.

٥. و لم يكن ـ ض.

و إمّا بأمر موجود غير ممتدّ، و هو لا يوجب الانفصال، و الّا لكان ممتدّاً، و المقدّر خلافه، فيلزم القدم.

و إمّا بأمر ممتدّ غير موجود فى نفس الأمر، فيكون حدود تلك الامتداد سواسيّة متشابهة، اذ لا اختلاف فى العدم و لا مخصّص من استعدادٍ أو حركة اوغير ذلك، و لِمَ اختصّ بهذا الحدّ، و لم يكن حدوثه فى حدّ آخر قبله.

و هذا هو الّذى جعله السيد ـ قدّس سرّه ـ حجة رابعة على بطلان الزمان الموهوم.

و بما فصلّناه ظهر فساد ما قاله المورد ـ قدّس سرّه ـ[1] فى الجواب: من انّ هذا مجرّد دعوى بلادليل، اذلعلّه كان اختلاف فى اجزائه لانّه ليس عدماً محضاً لايجرى ذلك فيه بل امر نفس امرىّ وقع العدم فيه» فانّ فيه مع ما عرفته، انّ الأمور الوهميّة اذا لم يكن منشأ انتزاعها موجوداً فى الخارج، تكون قضيّة و هميّة محضة و اختراعية صرفة غير متحققة فى نفس [الأمر كزوجيّة الخمسة، وهيهنا كذلك، فكيف يتصور اختلاف نفس أمرىّ][2] و ما سبب ذلك الاختلاف النفس الأمرى مع وحدة طبيعة ذلك الامتداد، فهل هو[3] استعداد من جانب القابل أونشأ[4] ذلك من تأثير[5] الفاعل من الحركة الحافظة و غيرها، و لِمَ صار مختلف الاجزاء من غيرما به الاختلاف.

و هل هذا الّا مجرّد الخيال[6] و محض احتمال غير مطابق لما عليه القوم؟!

نقل عن الغزالى و الشهرستانى و غيرهما انّهم قالوا: كما انّ الوهم يخيّل امتداداً مكانيّاً لايقف عند حدّ معيّن، و يتوهّم وجود العالم فى جزء منه، و يحكم العقل بأنّه لو وجد فى الخارج، لكان بعض اجزائه متقدّماً على بعض بحسب الوضع و بعضه متأخّراً من غير أن يكون لهذا الامتداد منشأ موجود فى الخارج، كذلك الامتداد الزمانى موهوم محض لا منشأ له موجود فى الخارج، فكما لايدلّ حكم العقل بتقدّم[7] بعض الأجزاء على بعض فى الامتداد المكانى على وجود منشأ، كذلك لايدلّ حكمه بتقدّم البعض على البعض فى الامتداد الزمانى على وجود منشأ بل نقول: تخيّل

---

١. زيد أجره ـ ع.
٢. الزيادة فى د. ض. ع.
٣. فهل هى ـ آ. ق.
٤. او منشأ ـ آ. ق.
٥. تأثر ـ ق.
السّواسيّة: التساوية.
٦. خيال ـ ع.
٧. بتقديم ـ آ. ق.

الامتدادی مرکوز فی فطرة الوهم حتی أنّ العقل المشوب بالوهم يحکم بأنّ هيهنا فضاء غيرمتناه و أنّ العالم فی جزء منه و کذلك يحکم بأنّ هيهنازماناً غيرمتناه و انّ العالم فی جزء منه، و کما أنّه ليس فی الواقع فوق العالم و لاتحته خلاء و لاملاء اذلافوق و لاتحت له، فانّ الجهات يتحدّد ببعض العالم، کذلك ليس فی الواقع قبل‌العالم و لابعده بعد، و لايلزم من ذلك عدم تناهی الزّمان، کما لايلزم من الأول عدم تناهی المکان بل الزمان متناه، کما انّ المکان متناه من غير فرق و حکم الوهم بلاتناهی الزّمان مثل حکمه بلاتناهی المکان. فکما لاعبرة بحکمه فی المکان، کذلك لاعبرة به فی الزمان،[١] هذا کلامهم وهو صريح فی کونه عدماً محضاً و ليساً ساذجاً، فتوجيهه بما وجّهه به المورد، مع مخالفته للواقع، توجيه بما لايرضی.

ثم قال السيّد السند:[٢] «و أمّا خامساً فلأنّ المتقدّس عن الغواشی و العلايق يکون مع ایّ امتداد فرض و مع کلّ جزء من أجزائه و کل حدّ من حدوده معيّة غيرمتقدّرة علی سبيل واحد، و محيطاً بجميع أجزائه و حدوده علی نسبةٍ واحدة، موجوداً کان ذلك الامتداد أوموهوماً علی ماتلی عليك غير مرّة فاذن اختصاص العالم بحدٍّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لايثمر تأخُّره و تخلّفه عن الباری الحقّ جلّ سلطانه أصلا، فانّه اذا کان امتداد الزمان الموجود بالقياس اليه سبحانه علی هذا السبيل، فالزمان الموهوم اجدر بذلك».[٣]

قال المورد:[٤] «فيه انّ القول بالامتداد المذکور ليس الّا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود و قدصحّ ذلك، و مرادهم من تخلّف العالم عن الحق سبحانه ليس الّا ذلك، لا انّه کان الواجب فی وقت لم يکن العالم فيه حتی يقال انّ الواجب بریء من الکون فی الوقت فلم يصحّ ذلك.

علی انّك قد عرفت انّه يمکن القول بمقارنة وجوده تعالی للوقت، فحينئذٍ يتصحّح التخلّف بهذا المعنی ايضاً فتذکّر».

اقول: فيه انّهم کيف يصحّحون بالامتداد المذکور تحقق العدم قبل الوجود، و الحال انّ ذلك الامتداد موجود بزعمهم؛ کما صرّح به قبيل ذلك بقوله: فاللازم علی هذا ليس الّا وجود الزمان

---

١. فی المطبوع «لاعبرة فی الزمان».

٢. زاد اللّه قدره ـ ع.

٣. القبسات، صفحه ٣١.

٤. روّح الله روحه ـ ع.

هناك، و القائلون به يلتزمونه، و هل هذا إلّا تهافت؟!

على انّك قد عرفت أنّهم لايلتزمونه بل يتحاشون عنه و انّ مرادهم من القول بالامتداد المذكور ليس إلّا تصحيح انّه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه، ليصحّ لهم القول: «كان اللّٰه و لم يكن معه شيىء»[1] فلايمكنهم القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت الأزلى الموجود [الذى][2] هو جزء من اجزاء العالم لمنافاته عموم الخبر،[3] اذ الموجود فى نفس الأمر يصدق عليه انّه شيىء فانّ الوجود يساوق الشيئيّة، بل القول بتلك المقارنة عين القول بالقدم، و إن كان لذلك الوقت وجود، و إلّا فهو مجرّد اسم من دون تحقق المسمّى، فاذن لابدّ من القول بالوقت التقديرى الراجع الى الحدوث الدّهرى كماسيأتى، ليتصحّح ذلك التخلّف[4] بهذا المعنى.

و بالجملة: هذا الامتداد المذكور لايخلو امّا أن يكون شيئاً فى نفس الأمر، أوالأشياء فيها، فإن كان الأوّل [حينئذ][5] فعموم الخبر ينفى ازليّته[6] فانّ مفهومه نفى الاشياء و سلب الوجودات الازلية مطلقاً،[7] أىّ وجود كان فى أىّ ظرف كان بأىّ نحو كان، إلّا وجود الواجب، بل يفهم منه نفى الصّفات الزائدة ايضاً، بل هو صريح فيه، والّا لكان معاللّٰه شيىء فى الأزل، فيلزم تعدّد القدماء كما هو من لوازم مذهب من قال بزيادتها فيبطل قولهم: كان قبل العالم زمان موهوم أزلىّ نفس الأمرىّ.[8] و إن كان الثانى فلايكون امراً ممتدّاً، والّا لكان حدود تلك[9] الامتداد سواسيّة متشابهة، اذ لا اختلاف فى العدم و لا مخصّص و يلزم منه ماسبق، و اذا لم يكن امراً ممتدّاً، فلايمكنهم تصحيح تحقق العدم قبل الوجود تحققاً زمانياً نفس امرىّ، ويلزم منه عدم تخلّف العالم عن البارى الحق سبحانه تخلّفاً زمانياً، وكذلك يبطل قولهم: إنّ عدم العالم كان فى وعاء و ظرف ممتدّ متجدّد متقضٍّ كوجود زيد فى الزمان، كيف لاوهما متساويان فى العدم و الّلا شيئيّة، فكيف يكون حدّ هما ظرفاً و الآخر مظروفاً؟! هذا.

---

١. الكافى باب صفات الذات صفحة / ١٠٧ عن ابى جعفر عليه السلام، كان اللّٰه عزّوجلّ و لا شيىء غيره ـ و فى البحارج ٥٤ / ٤٥ فى ضمن حديث ١٩ عن جعفربن محمد عليهما السّلام كان اذ لم يكن شيء.

٢. الزيادة فى «ع».

٣. فى المطبوع «عموم الجزء».

٤. الوقت ـ بدل التخلّف. ض.

٥. الزيادة فى ـ آ. ض. ق.

٦. الازلية ـ ض.

٧. مطلقة ـ ض.

٨. نفس أمرى. ع.

٩. ذلك ـ ع.

و أمّا ماتوهّمه بعض المتفلسفة من أنّ «كان» هنا منسلخ عن معنى الماضى بل عن مطلق الزمان، و ما قاله بعض المتصوّفة حين سمع الحديث: الآن كما عليه كان، فهذيان عند اهل الأديان.*

أمّا الأول، فلأ دائه الى القول بالقدم الّا أن يشير بذلك الى الحدوث الدّهرى.

و أمّا الثانى فلما قال فى «المنتهى» إنّ الموجود حقيقةٌ فى الواجب و الممكن بالاجماع، و لأنّه لو كان مجازاً فى أحدهما لصحّ نفى الموجود عنه فى نفس الامر لأنّه من أمارة المجاز لكن السّلب محال و المنازع فى اتّصاف المهيّات بالوجود اتّصافاً حقيقيّا مكابر مقتضى عقله.

و كذلك القول بانّ الشيئية اعمّ من الوجود على ماذهب اليه المعتزلة من انّ المعدوم الممكن شىء ثابت[۱] على معنى ان المهيّة يجوز تقرّرها فى الخارج منفكّة عن الوجود لايضرّ[۲] فى هذا المقام كما لايخفى على ذوى الأفهام، بل الخبر ينفى القول بثبوته فى الأزل وكونه شيئاً و يوجب كفر قائله. الّا أن يقال انّ الموجب للكفر انّما هو اعتقاد قدم الجواهر و الأعراض و هم لايقولون بذلك، اذ القديم يعتبر فيه الوجود و هم لايقولون بوجوده فى الأزل. ولكن حصلت لهم شبهة فى الفرق بين الثّبوت و الوجود، و جعلوا الأوّل اعمّ من الثانى، فهم لايقولون بوجود قديم لابالذات و لا بالزّمان سوى اللّه تعالى، سواء فيه القائلون منهم بالأحوال و غيرهم هذا.

و اعلم انّ المورد ـ قدّس سرّه ـ قال قبل كلامه على السيّد السند انّ الظاهر كما يقال فى الجسم[۳] انّه زمانىّ ـ بمعنى انّ وجوده مقارن لوجود الزمان ـ يصحّ ذلك فى شأن الواجب تعالى ايضاً، اذيصدق انّ وجوده مقارن لوجود الزّمان. نعم، لايصحّ أن يقال انّه زمانىّ بمعنى انّ وجوده ينطبق[٤] على الزمان مثل الحركة، و لا يصحّ ذلك فى الجسم أيضاً، و على هذا، فلا اشكال اصلا.[٥]

هذا موضع حوالته فى هذا المقام ولكن ليس هذا الكلام لذلك العلّام كما يشعربه قوله متصلا بمامرّ.

هذا ما يخطر بالبال على سبيل الاحتمال فإن كان من الحقّ فهو الحقّ و إن كان من الوساوس

---

*. و لعمرى انّه لبّ لباب الايمان و قد نقله بعض عن الامام الكاظم عليه‌السلام، لأنه كان تعالى من حيث ذاته فى غيب محض و وجود مطلق ليس فى مرتبة اطلاقه شىء و الآن كما كان. جلال.

۱. شىء و ثابت ـ ع.
۲. لا يضرّنا ـ ض.
۳. فى الحاشية ـ الاجسام.
٤. منطبق ـ ض.
۵. انتهى كلام المورد.

الشيطانيه فنعوذ باللّه منها،[١] و اللّه يعلم حقيقة الحال.[٢] بل هو ممّا أخذه من كلام سيد المدققين على مانقله الخفرى فى حواشيه حيث قال: «نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعيَّة فى الوجود سواء كانت منطبقةً أوغير منطبقة، لا بالإنطباق فقط، و الّا لم تكن الاجسام الّتى فى زمان و لا يعرض لها تغيُّر زمانية».

قال: و لاشكّ انّ المجرد مع أنّه برىء عن التغيُّر، يصدق عليه انّه[٣] مع الزمان فى الوجود»، الى آخر ما قاله هناك.

و المراد، انّ نسبة الزمانيّات الى الزمان انّما تكون بحسب الوجود، و لايتوقّف على الانطباق عليه، فالمجرّد البرىّ عن التغيُّر يجوز أن ينسب الى الزمان نسبة المعيَّة.

فإن قلت: لمّا جازت نسبة المجرّد البرىّ عن التغيّر الى الزمان نسبة المعية، فنسبة جميع الأزمنة اليه ليست نسبة واحدة، لجواز نسبته فى كلّ زمان معيَّن، كهذا اليوم الى ذلك الزمان بكونه معه فى الوجود، و ظاهر انّ نسبة جميع الأزمنة الى هذا اليوم ليست على السّواء، فنسبتها الى المجرّد الموجود معه أيضا ليست على السّواء، فما معنى قول السيد المتقدّس عن الغواشى. الى آخره.

قلت: يصدق على المجرّد أنّه فى هذا اليوم ظرف للمصدّق[٤] لا للمجرّد، اذ لا تعلّق له بهذا اليوم و لا نسبة غير كونه معه فى اصل الوجود و كما انّه موجودٌ فى هذا اليوم فى اصل الوجود، كذلك[٥] يصدق فيه أنّه موجود مع ساير الأزمنة فى اصل الوجود، فعدم كون نسبة جميع الازمنة الى هذا اليوم على السّواء، لايستلزم عدم كون نسبتها الى المجرّد الموجود معه كذلك و ذلك لاختصاص وجود هذا اليوم بهذا اليوم و عدم اختصاص وجود المجرد بهذااليوم.

قال السيّد السند [طهرّ اللّه رمسه]:[٦] «و أمّا سادساً فلأنّ الزمان و المكان شقيقان متضاهيان مرتضعان فى الأحكام من لبنٍ واحد و من ثَدْيٍ واحد، فكماوراء الامتداد المكانى أعنى فوق الفلك الأقصى المحدّد لجهات العالم عدم صرف لاخلاء و لا ملاء و لا امتداد و لا، لاامتداد، و لا نهاية و

---

١. منه ـ فى الحاشية.

٢. من قوله: هذا مايخطر... الى هنا من كلام المحشى.

٣. على أنّه ـ ع.

٤. للصّدق ـ ض.

٥. العبارة فى المطبوع بعد «فى اصل الوجود» هكذا: كذلك موجود مع ساير الأزمنة فى اصل الوجود كذلك موجود ـ و كما انه يصدق فى هذا اليوم أنه موجود معه فى اصل الوجود. و الظاهر انّها زايدة.

٦. الزيادة فى «ع».

لا، لانهاية، و اذا بلغ السّطح المحدّب منه انسان لم يمكنه أن يمدّيده و يبسطها، لالمصادم و مانع مقدارى، بل لعدم الفضاء و البعد و انتفاء المكان و الجهة. فكذلك وراء الامتداد الزمانى عدم صريح لاتمادّ ولا، لاتمادّ، ولا استمرار ولا، لا استمرار ولا نهاية ولا، لانهاية، ولا زيادة ولا نقصان، فاستمع القول و اتّبع الحقّ ولا تكوننّ من الجاهلين» انتهى كلامه رفع مقامه.[۱]

قال المورد [طاب ثراه]:[۲] «وضعفه ظاهرٌ، لانّه مجرّد تمثيل لايناسب المقامات الحكميّة» انتهى.[۳]

و المراد أنّه قياس فقهىّ لايفيد إلّا الظن و المسألة ممّا يطلب فيه اليقين، فلا يجوز اثباتها بالدليل الظنّى.

أقول: تتبّع أحوال الزمان و المكان ككونهما امتدادين متناهيين و كالتلازم بينهما وجوداً وعدماً، اذ الزمان ليس الّا مقدار حركة الفلك، كما انّ المكان ليس إلّا ما أحاط به الفلك، فاذا لم يكن فلك، فلا زمان و لا مكان كماسيأتى ذلك فى صريح كلام اميرالمؤمنين ـ صلوات اللّه و سلامه عليه ـ فلمّا أبدع الفلك و ما فيه من الاجسام و أدير وجد الزمان و المكان. فهما متلا زمان لكونهما معلولَى علّة واحدةٍ[٤] واليه الاشارة بقوله: متضاهيان مرتضعان فى الأحكام من لبن واحد وثَديٍ واحد مع الحدس القوىّ من الأذهان الثاقبة،[٥] يفيد الجزم،[٦] بانّ وراء الامتداد الزمانىّ عدم صريح و ليس ساذج، ليس فيه شائبة أيس، كما انّ وراء الامتداد المكانى كذلك، و كذلك[٧] الحال فى كثير من المسائل الحكمية يستعان فيه بالحدس الصائب، فلايقوم حجّة على الغير مع كونها معلومة يقينا، و قد سبق منهم التصريح بأنّ الامتداد الزمانى موهوم محض لامنشأ له فى الخارج و اذا لم يكن له منشأ موجود فى الخارج، بل كان مخلوقاً للوهم و مخترعاً له، كان عدماً صريحاً و ليساً باتّاً بحتاً

---

۱. القبسات، صفحه ۳۲.

۲. فى «ع».

۳. فتدبر انتهى ـ ض.

الشقيق: النظير. الأخ من الاب و الأمّ

المتضاهى: المتشابه و المتماثل

المرتضع: الممتصّ.

٤. فى المطبوع: فهما مثلا واحدة.

٥. فى المطبوع: الثابتة.

٦. جملة «يفيدالجزم» خبر ا «تتبع احوال الزمان».

۷. العبارة فى المطبوع بعد «و كذلك» مشوشة فى ثلاث اسطر.

ساذجاً صرفاً، لاامتداد فيه و لا زيادة و لا نقصان، الى غير ذلك من الصّفات المذكورة. فهذا منه ـ قدّس سرّه ـ ايماء لطيف الى أنّ ماوراء الامتداد الزمانى يكون حالة مستقرّة لافيها تقدّم حال و لا تأخُّر اخرى، و هو المعبَّر عنه بالثابت، فهو تصوير لتعقّل ماوراء ذلك الامتداد، و به ينحلّ ما أشكل على المورد تعقله كما سبق ذكره.

و اعلم انّ اللّا تمادّ عبارة عن عدم التمادّ عمّا من شأنه التمادّ، و ماوراء الامتداد الزمانى ليس كذلك، و كذا النهاية و اللّانهاية و الزّيادة[١] و النقصان و ماشابه ذلك فإنّها كلّها من خواصّ المقادير و الكميّات و ماوراء الامتداد الزمانىّ عدم صريح لامقدار له فلا يثبت له شيىء من تلك الخواصّ بطريق اولى. و هذا مثل الحايط، فانّه لايقال له أعمى و لابصير، و كذلك المجرّدات لايقال لها إنّها داخلة العالم و لاخارجة و لا متصلة و لا منفصلة، اذالخروج عدم الدخول عمّا من شأنه الدخول. هذا!*

ثم انّ المورد ـ قدّس سرّه ـ بعد أن نقل كلام السيّد السند و غيره و أجاب عنه بما اجاب قال: «فقد ظهر بما قرّرناه انّ القول بالزمان الموهوم ممّا لايمكن ابطاله بمثل هذه‌الوجوه.»

أقول قد ظهر بما قرّرناه[٢] انّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا يطابق العقل و لا يوافق النقل، و انّ كلّ وجه من هذا الوجوه بحياله[٣] برهان قاطع على ابطاله و انّ هذا القول من هذا الفاضل ـ قدّس سرّه ـ انّما نشأ من قلّة التدبُّر و سوءالتفكر، و ليس غرضى من هذا الكلام الطعن على ذلك العلّام كلّا و حاشا [ثم كلّا و حاشا][٤] فانّه من الفحول و كلامه مما يتلقّاه فضلاء علماء عصرنا هذا بالقبول من غير تأمُّل دقيق أوفكر عميق، كأنّهم يرونه من الوحى المنزل على النبىّ المرسل، و هم

---

١. كذا الزيادة ـ ض.

* قد أشار المؤلف النحرير الى ما رامه صدر المحققين ان الحدوث المجمع عليه على لزوم التعبّد به، حدوث العالم الذى نحن من اجزائه لأن الصّور الحالّة فى المادّة سيّالة متحركة و العالم المادّى حادث زمانى لسريان الحركة فى الجواهر، و الزمان عين الحركة، و لكلّ صورة ممتدّة مادّية بعد رابع نسمّيه الزمان، و اما العالم المجرّدات غير داخل فى العالم، و لا نعلم و لا نعرف من العالم الاّ ما هو الواقع فى التجدّد، و نحن أيضا من أجزائه و المليّون لايعرفون من العالم الاّ هذا العالم المادى. جلال.

٢. قرّرنا ـ د. ع.

٣. بحذائه ـ آ.

٤. ليس فى: آ. ق.

قد قرع أسماعهم: «انّ الجواد قد يَكبُو، و الصَّارِمُ قَد يَنبُو»، [١] و انّ السهو و النسيان كالطبيعة الثانية للانسان، بل الغرض منه أن لايعتمد على كلامه المذكور فى هذا الباب، فـانّه بـعيد عـن صـوب الصّواب، فوجب الايماء الى ذلك لئلّايغترّ [٢] المقلّد بقول من يدّعى شيئاً لايقدر على [بيان ما يّدعيه، و إن بذل فيه [٣] كمال جهده و تمام مساعيه و كيف يقدر على] [٤] بيانه و هو مخالف للعقل و النقل.

أمّا الاول، فلِما مّر، و أمّا الثانى فلِما أشار المورد ـ قدّس سرّه ـ [٥] ايضاً بعد كلام بقوله: «فحينئذٍ ينبغى أن ينظر فيه هل هو ممّا يخالف الشرع أم لا؟ فإن لم يكن مخالفاً، فبها و نعمَت، و ان كـان مخالفاً له على ما يشعربه بعض الآثار، فيجب ترك الإقتحام فيه و الوقوف عند الشبهة».

أقول ظاهر الحديث المشهور ـ كما سبق بيانه ـ و قول الباقر عليه‌السلام فى جواب زرارة [بن أعين] بعد أن سأله: «أكان اللّه و لا شيىء؟» نعم كان و لا شىء. [٦]

و قول الرضا عليه السّلام: «انّ اللّه تبارك و تعالى قديم و القدم صفته الّتى دلَّت العاقل على انّه لا شىء قبله و لا شىء معه فى دَيمومته». [٧]

فقد بان لنا ※ باقرار العامة معجزة الصفة انّه لا شىء قبل اللّه و لا شىء مع اللّه فى بقائه، و بطل قول من زعم انّه كان قبله أوكان معه شيى [و ذلك أنّه لو كان معه شىء] [٨] فى بـقائه لم يجـزأن يكون خالقاً له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً لمن [٩] لم يزل معه؟!

ـ و ما فى الكافى فى باب صـفات الذات فى الصّـحيح عـن محمدبن مسـلم عـن ابى جـعفر عليه‌السّلام، قال: سمعته يقول: كان اللّه و لا شىء غيره. [١٠] و قول اميرالمؤمنين ـ صلوات اللّه عليه

---

١. ذلك من امثال العرب. يضرب لمن يكون الغالب عليه فعل الجميل و قد يصدر منه الخطأ و الزّلة. الجواد: سريع الجرى. يكبو: ينقلب على وجهه. الصارم: السيف القاطع. يَنْبُو: يكلّ و لا يقطع.

٢. يفتر ـ ض. و فى المطبوع «يغيّر» و الظاهر انّه غلط.

٣. فى المطبوع «ما فيه» و الظاهر أن «ما» زائدة كما فى نسخة «ع».

٤. ليس فى نسخة «آ» و «ق».

٥. نور اللّه مرقده ـ إليه «ع».

٦. الكافى ج ١ / ٩٠ ضمن حديث رقم ٧.

٧. فى نسخة «ع» ديموميّته ـ الحديث فى عيون اخبار الرضا ج ١ / ١٤٥ باب ١١ فى بيان بعض صفاته. طبع ١٣٧٧ق.

※. قوله «فقد بان لنا» خبر لقوله «ظاهر الحديث» فالمعنى أن ظاهر الحديث المشهور و قول الباقر و الرضا عليهما السّلام فقد أوضح لنا باقرار العامّة معجزة الصفة...

٨. الزيادة فى «ع».

٩. خالقا لما ـ ض.

١٠. الكافى ج ١ / ١٠٧ باب صفات الذات.

ـ فى بعض خطب نهج‌البلاغة «و انّه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا[١] وحده لا شيى معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلاوقت و لامكان و لاحين و لازمان عدمت عند ذلك الآجال و الآوقات و زالت السّنون و السّاعات فلاشىء الاّ اللّه الواحد القهار»[٢].

ينفى القول بالزمان الموهوم، لأنّه لو كان أمراً نفس أمرى منتزعاً من استمرار وجود الواجب، و كان امراً ممتدّاً، ليكون وعاءً و ظرفاً لعدم العالم ـ كما صرّح به المورد ـ لكان قبل ابتداء العالم، و الخبر ينفيه، و خصوصاً على القول بوجوده و عدم الفرق بين الزمانين الاّ بالليل و النهار.

و الجواب بانّ المنفىّ هو الزمان الحادث مع حدوث العالم الّذى له تحقّق فى نفس الأمر، لا الزمان الموهوم الذى كان قبل حدوثه الذى هو وهمىّ محض و اختراعىّ صرف ليس له منشأ انتزاع موجود، كما نقل عن الغزالى و الشهرستانى، فلا تحقق له فى نفسه[٣] فضلاً عن أن يكون متجّزياً بالآجال[٤] و الاوقات و السّنين و السّاعات. و لذا قيل اختصّ الحدوث بوقته اذ لاوقت قبله، اذ الظاهر أنّ المراد بالمنفى هو الوقت الموجود فى نفس الأمر، والاّ فيمكن فرض وقت قبل الايجاد، و إن لم يكن بين أجزائه تمايز الاّ بالفرض، فلا منافاة بينهما، يهدم بنيان[٥] كلام المورد ـ رحمة اللّه عليه ـ مع ما فيه من التعسّف، اذ النكرة فى حيّز النفى تفيد العموم، فلاوجه للتخصيص على[٦] انّ الظاهر انّ مراد الطوسى بالوقت المنفىّ هو الوقت مطلقا،[٧] موجوداً كان أوموهوماً، لأنّه نكرة واقعة فى سياق النفى. فتخصيصه بالوقت الموجود ـ كما فعله ـ القوشجى ـ لاوجه له. و يدلّ عليه أيضاً ما مّرمن تحقيق مذهبه و أنّه[٨] لايقول بالزمان الموهوم، فلايمكن فرض وقت قبل الايجاد و هميّا ايضاً يصلح[٩] لوقوع الايجاد فيه. فالقول بالحدوث غيرمحتاج الى القول بالزمان الموهوم كما هو الظاهر من المحقق الطوسى أيضا.

ـ و جعل[١٠] المحشّى المحقق ملاعبدالرزاق فى حواشيه على الخفرية بعد كلام بقوله: و قد حقّقنا

---

١. فناء العالم ـ آ. ق. ع.

٢. نهج‌البلاغة خطبة ٢٢٨ فى التوحيد (ما وحّده من كيّفه، و لا حقيقته أصاب من مثّله).

٣. فى نفس الأمر ـ ض. ع.

٤. الاحوال ـ آ. ق.

٥. ببيان ـ ع.

٦. الاّ ـ ض.

٧. مطلقة ـ ض.

٨. و أنه ـ ليس فى المطبوع.

٩. فى المطبوع «يصحّ».

١٠. و اليه أشار الفاضل ـ ع.

فى حواشينا المتعلّقه على مبحث الجواهر من هذا الكتاب، انّ مراد المصنف بالوقت المنفى هو الوقت المطلق اعمّ من ان يكون موجوداً أوموهوماً فلايمكن فرض وقت قبل الايجاد و همیّا أيضا يصلح[1] لوقوع الايجادفيه، فلايحتاج تخصيص الايجاد فى وقت الحدوث الى مخصّص.

و لذا قال الفاضل المدقق و النحرير المحقق آقا حسين الخوانسارى ـ رحمةاللّه عليه ـ: «إنّ الزمان الموهوم الذى أثبته الأشاعره قبل وجود العالم غير صحيح عندالمحصّلين من المتكلّمين و منهم المحقق الطوسى ـ رحمةاللّه عليه ـ كما يظهر من تصفُّح كلامهم»

و أنت [خبير][2] بما فيه من ايماء لطيف الى أنّ القول بالزمان الموهوم ممّا لا محصَّل له عند التحقيق، و هو الحقّ الذى لامرية فيه، لما عرفت أنّه عندالتحصيل يؤول الى مجرّد اسم من دون ثبوت المسمّى، فايّاك و القول به.

تــنبيه

لا يذهب عليك أنّ كلام الامام عليهالسّلام صريح فى وجود الزمان و بداهة إنيّتة و كونه مقدار حركة الفلك، و لذا يكال به السّنون و الشّهور و الأيّام و الدّهور، و لا يتصوّر شيءٌ من ذلك فى العدم، و لذا حكم بعدم الآجال و الأوقات و زوال السّنين و السّاعات عند فناء الزمان المسبَّب من فناء العالم، لأنّ انعدام المتحرّك المستلزم لانعدام الحركة المستلزم لانعدام الزّمان مستلزم لانعدام ما يعرضه من الآجال و الأوقات و السّنين و السّاعات و ماشابه ذلك من الصّفات، و المنازع من أوائل الفلاسفه فى وجوده مكابر مقتضى عقله.

و ما احتجُوابه [عليه][3] من استلزامه وقوع الزّمان فيه و تركُّب الجسم من الأجزاء، و كونه واجباً بذاته، احتجاج فى مقابل الضّرورى، مع أنّه مردود عليهم، كما بيّن فى محلّه فذلك[4] ما ذكره الطبرسى فى «مجمع‌البيان، من أنّ الزمان التقديرى، هو الاظهر بالنظر الى الشّرع الأنور.[5] أى لو فرضنا و قدّرنا قبل حدوث الزمان زماناً آخر لم يكن العالم فيه، وكان الواجب تعالى فيه بالمعنى

---

۱. فى المطبوع «و وهمنا أيضا يصحّ».

۲. خبير ـ فى «ض» فقط.

۳. فى. د. ض. ع.

٤. فذلكة ـ فى المطبوع و الظاهر انه غلط.

٥. المنوّر ـ آ. ق.

الّذی یقال الآن أنّه تعالی موجود، و بهذا یتصحَّح معنی حدوث العالم و معنی «کان اللّه و لم یکن معه شیی» من دون التمسّك بالزمان الموهوم.

فقول المورد ـ زید أجره ـ: «و معنی حدوث العالم لایتصحّح بحسب ظاهرما وصلنا الیه إلّا بالتمسّك بالزّمان الموهوم» لا وجه له. و یندفع به أیضاً شبهة الفلاسفة «لو کان تقدّم الباری علی وجود العالم بقدر متناه، لزم حدوثه، و إلّا لزم قدم العالم» لأنّ معنی التقدّم الغیر المتناهی، أنّه لاینتهی وجود المتقدم الی حدّ لایکون قبله و تلك القبلیّه لایتحقق الّا بالزمان، لأنانختار الثانی و نقول: کان ذلك الزمان[1] المقدّر[2] لا المحقّق[3] فلایلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحرکة و المتحرّك حتی یلزم منه قدم العالم فتحقق[4] به القول بوجود إله العالم بدونه کما هو طریقة الملیّین و دلّت[5] علیه الاخبار المتواترة من الطرفین کما صرّح به المجلسی ـ قدّس سرّه ـ[6] فی «فرائد الطریفة فی شرح الصحیفة»* بل هو من ضروریات الدین و جاحِده کافر کما صرّح به الحلّی[7] فی بعض فوائده مدّعیاً فیه الاجماع حیث قال فی جواب من،[8] سأله عمّن یعتقد التوحید و العدل و النبوة و الامامة، الّا أنّه یقول بقدم العالم مایکون حکمه فیالدنیا و الآخرة: «متی[9] اعتقد قدمه فهو کافر بلاخلاف، فانّ الفارق بین المسلم و الکافر ذلك و حکمه فی الآخرة حکم باقی الکفار بالاجماع».

و فی التخصیص نظر؛ لأنّ حدوثه لمّا کان من ضروریّات الدین کان ینبغی أن یکون حکم من أنکره فی الدّنیا أیضا حکم باقی الکفار. تأمّل فیه.

---

١. بالزمان ـ ع.
٢. المتقدّر ـ ض.
٣. المتحقّق ـ ض.
٤. فیتحقّق ـ ع.
٥. دلّ ـ ض.
٦. قدّس روحه القدسی ـ ع.

*. للعلم العلّامة المولی محمدباقر المجلسی المتوفی ١١١٠، صفحة ١٠٩. و العبارة هکذا: السّادس فی معنی أوّلیته و آخریته و فیه وجوه. الأول أن یکون المراد الأسبقیة بحسب الزمان، و هذا انّما یتم اذا کان الزمان أمراً موهوما، کما ذهب الیه المتکلّمون، أو الزمان التقدیری، کما ذکره الطبرسی رحمهالله فی مجمعالبیان، أی لوفرضنا و قدّرنا قبل حدوث الزمان زمانا آخر، کان الواجب تعالی اسبق و أقدم، اذ لوقیل بزمان موجود قدیم، یلزم اثبات قدیم سوی الواجب، و حدوث العالم بمعنی انتهاء وجودها من جانب الأوّل، ممّا لاخلاف فیه عند الملیّین من المسلمین و غیرهم، و الأخبار بذلك متواترة، من طرق العامّة و الخاصّة، بل هو من ضروریّات الدین، و جاحده کافر.

٧. المجلسی ـ ض.
٨. حیث قاله فی جواب من. ع.
٩. من ـ ض.

و فی «الاحتجاج»* فی حدیث طویل عن الرضا، علیه‌السّلام، نأخذ منه موضع الحاجة «أجمع المسلمون علی أنّ ماسوی اللّه فانٍ و ماسوی اللّه فعل اللّه» و هو استدلال باجماعهم علی حدوث ماسواه، لأنّه فانٍ، و کلّ فانٍ محدَث. و فیه دلالة علی أنّ اجماعهم حجّة یجب التمسُّک بها، و هل هو مفید للقطع ام لا؟[۱] الظاهر الثانی کما صرّح به البهائی ـ رحمة‌اللّه علیه ـ[۲] فی حواشیه علی زبدة الاصول «لأنّه عبارة عن تطابق آراء رؤساء الدّین علی حکم و اذعانهم به، و هو غیر محسوس، و انّما المحسوس قول کلّ منهم بأنّه یذعن بهذا الأمر، و تواتر هذا القول عن کلّ منهم لایفید الیقین[۳] بأنّه یذعن به فی الواقع لاحتمال التقیّة أوالکذب من بعضهم، نعم یفید الظنّ به لأصالة عدمها[٤] و لا سیما الثانی المصادم للعدالة.

فقول بعض المتکلّمین، انّ القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر علی حدوثه، محلّ نظر، علی أنّ اثبات الاجماع علی وجه یکون دلیلاً قطعیّاً یعلم دخول المعصوم بدون التمسّک بدعوی الضّرورة کماقاله ملامیرزا محمدبن الحسن الشیروانی** فی بعض حواشیه، أوبالأخبار المتواتره من الطرفین کماقاله المجلسی مشکل.

و امّا قول بعض المتفلسفة المتعصّبة اکثر من تلک الاخبار صریحة فی أنّ المراد بالحدوث لیس إلّا مطلق الحاجة و المخلوقیة و حجّة رسول‌اللّه ﷺ علی الدّهریة المذکورة فی «الاحتجاج» مبنیّة علی ذلک، اذ قال ﷺ هم فهذه الّتی یشاهد من الأشیاء بعضها الی بعض مفتقر، لانّه لاقوام للبعض إلّا بما یتّصل به کماتری البِناء محتاجاً بعض أجزائه الی بعض و إلّا لم یتّسق[٥] و لم یستحکم، و کذلک سایر ماتری. فاذا کان هذا المحتاج بعضه الی بعض بقوامه و تمامه هو القدیم فاخبرنی[٦] لو کان

---

*. الاحتجاج للشیخ الجلیل ابی منصور احمدبن علی‌بن ابیطالب الطبرسی، من علماء القرن الخامس الذین ادرکوا اوایل السادس، فیه احتجاجات النبی(ص) و الائمة علیهم‌السلام، و بعض الصحابة و بعض العلماء. ر.ج ۲ / ۳۷٤ الطبع الاخیر، تهران ۱٤۱٦هـ.ق.

۱. لیفید القطع ـ ض.

۲. قدس رمسه ـ ع.

۳. فی المطبوع «لا یفید یقین».

٤. عدمها ـ د. ض.

**. من افاضل علماء اواخر دولة السلاطین الصفویة کان رحمه‌الله ماهرا فی العلوم المختلفة و له مصنفات کثیرة المتوفی ۱۰۹۸ ق.هـ.

٥. لم یبق ـ ض.

٦. فاخبرونی ـ ض.ع.

محدثاً[1] كيف، و ما ذا كانت تكوّن صفته؟[2].

ففيه انّ الدهرية لمّا كانوا قائلين بانّ العالم قديم بالذات و كانوا يقولون: «ماهِيَ إلّا حياتُنا الدّنيا نَموتُ و نَحْييٰ، و ما يُهْلِكُنا إلّا الدّهر»[3] و كانو يضيفون كلّ حادثة تحدث الى الدهر زعماً منهم انّه المؤثر، و لذا ورد فى الخبر عن سيّدالبشر(ص) «لا تسبُّو الدَّهْرَ فإنّ الدّهَر هواللّه»[4] اى هوالآتى بالحوادث لاالدّهر، احتجّ عليهم به نفيه و احتياجه الى المؤثر لانّه يدلُّ على المنافات بين الاحتياج و القدم، فلابدّ من حمله على الذاتى. فيدلّ على امتناع كون الممكن قديماً بالذات، فيكون حادثا محتاجاً إلى المؤثر.

و أمّا انّه حادث بحدوث الذاتى أوالدّهرى أوالزمانى فلا دلالة له عليه، فليتأمل.

تـــنبيه

القول بالزمان [الموهوم][5] التقديرى يؤول الى القول بالحدوث الدّهرى، اذ حاصله انّ قبل حدوث الزمان لم يكن زمان آخر، بل انّما كان ذلك بمجرد الفرض و محض التقدير؛ فاذا لم يكن قبله زمان اصلاً، كان عدماً محضاً و ليساً ساذجاً غير متقدّر و لا متكمّم، فكانت مسبوقية الوجود بالعدم الصّريح مسبوقية غيرزمانية. فاذا لم تكن لاستلزامه القدم و المقدّر خلافه ذاتيةً كانت أودهـرية، اذاقسام الحدوث منحصرة فى معان ثلاثة:

ذاتى، و هو عبارة عن وجود المهية بعد عدمها فى لحاظ العقل دون الواقع.

و دهرى، و هو عبارة عن وجودها بعد نفى صريح واقعى غير كمّى.

و زمانى، و هو عبارة عن وجودها بعد عدم واقعى كمّى.

فاذا لم يكن الزمان التقديرى بمعنى الحدوث الذاتى و لا الزمانى لانّه زمان واقعىّ نفس أمرىّ،

---

١. حادثا ـ آ. ق.

٢. انتهى ما نقل عن الاحتجاج من قوله صلّى اللّه عليه و آله. ج ١/٣٧.

٣. سورة الجاثية آيه / ٢٤.

٤. بحار الانوار ج ٥٧/٩ لاتسبّوا الدهر فانه هواللّه. و فى صحيح مسلم عن ابى هريرة عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله: لا تسبّوا الدّهر فإن الدّهر هواللّه. و فى المطبوع نقله عن الفائق للزمخشرى، ج ٤١٩/١ لاتسبّوا الدهر فإنّ اللّه هو الدّهر.

٥. فى «ض».

لاتفاوت بينه و بين هذا الزمان الاّ بالليل و النهار، لازمان فرضىّ تقديرىّ، فلابدّ من أن يكون بمعنى الحدوث الدهرى، اذ لم يعهد منهم اصطلاح غير ماذكرناه. ويؤيّده أنّ الفاضل المجلسى ـ رحمةاللّه عليه ـ ذكره فى «الفرائد الطريفة» فى مقابل الزمان الموهوم حيث قال: «انّ أوليّته[1] تعالى و آخريته فسّرناه بوجوه:

الاول، أن يكون المراد الاسبقية بحسب الزمان، و هذا انّما يتمّ اذا كان الزمان أمراً موهوماً كماذهب اليه المتكلّمون، أوبحسب الزمان التقديرى كما ذكره الطبرسى فى «مجمع البيان»* اذلو قيل بزمان موجودٍ قديم يلزم اثبات قديم سوى الواجب، و هو خلاف ماذهب اليه الملّيون.

و بما فصّلناه ظهر أنّ القول بالحدوث الدّهرى ليس ممّا اخترعه السيّد السند الداماد ـ رحمةاللّه عليه ـ كما ظنّ، بل هو قول منصور مشهور فى السّلف، و ممّن قال به من الخلف الحضرة الجلالية المحمديه** ـ خلّدت افاداته ـ فى رسالة فارسيّة له حيث قال بعد نقل أقسام الحدوث و ليس

---

۱. اعلم انّ أوّليته ـ ع.

*. مجمع البيان، هو أجلّ التفاسير للشّيعه ألّفه فخر العلماء الاعلام الإمام العالم المحقق الشيخ ابوعلى الفضل بن الحسن الطبرسى، المتوفى ٥٤٨، راجع تفسيره آية «هو الأولُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ و هو بكلّ شيء عليم» الحديد / ۳، حيث قال: هو الأول، أى أول الموجودات، و تحقيقه انّه سابق لجميع الموجودات، بما لايتناهى من تقدير الأوقات، لانّه قديم و ماعداه محدث، و القديم يسبق المحدث بما لايتناهى، من تقدير الاوقات.

**. هو العلامة المحقق جلال الدين محمدبن اسعد الدوانى، المتوفى ۹۰۸ هـ.ق، صاحب مؤلفات كثيرة و تدقيقات طريفة، راجع مقدمة ثلاث رسائل (من مؤلفاته المطبوع سنة ۱۱۱٤ هـ.ق) و رسالته الفارسية «نورالهداية» المطبوع عام ۱٤۰٥ هـ.ق من منشورات مكتبة اميرالمؤمنين باصفهان و عبارته فيه فى مسألة حدوث العالم صفحة / ۱۱٤ هكذا: بباید دانست که در اطلاقات حکماء و متکلمین لفظ حدوث بر سه معنی است: ۱ـ حدوث ذاتی ۲ـ حدوث دهری ۳ـ حدوث زمانی حدوث ذاتی عبارت است از فعلیت ماهیت و موجودیت آن بعد از هلاکت و معدومیت وی، در ملاحظه عقل نه در خارج، و این معنی شامل است جمیع ممکنات موجوده را. و حدوث دهری عبارت است از فعلیت ماهیت بعد از عدم واقعی [بعد از نفی واقعی صریح] که متصف به کمیت نباشد. و حدوث زمانی عبارت است از فعلیت ماهیت، بعد از عدم واقعی که متصف به کمیت باشد. و نزاع در میان بعضی از حکماء و متکلمین که در این مسأله واقع است، نه بحسب معنی اول است، چه حکما متفقند به اینکه عالم حادث است بحدوث ذاتی، و نه بحسب معنی ثالث، چه این نزاع مابین عقلا است، و عاقل مرتکب این امر نمی‌شود، که وجود عالم با جزائه مسبوق بعدم زمانی باشد، با آنکه زمان نیز جزئی است از اجزاء عالم.

←

النزاع فى هذه المسألة بين بعض الحكماء و المتكلّمين فى الأول، اذا الحكماء أيضاً قائلون بالحدوث الذاتى، و لا فى الثالث لأنّ هذا النزاع انّما وقع بين العقلاء و العاقل لايقول إنّ العالم بتمام أجزائه مسبوق بالعدم الزّمانى، و زمان عدمه جزء من أجزائه، بل انّما النزاع فى الثانى. فذهب المتكلّمون و المحققون من الحكماء الى انّ وجود العالم مسبوق بعدم صريح واقعى خارجىّ،و الباقون من الحكماء قالوا انّ انواع العالم[1] لايمكن ان يكون مسبوقة بالعدم الخارجى. قالوا: و هذا القول لايستلزم أزليّة العالم و سرمديّته و كونه قديماً بالذات، لأنّه مختصّ به تعالى، و هو عبارة عن عدم مسبوقيته بالعدم

←

پس نزاع بحسب معنى ثانى است، و متكلمين و محققين حكما برآنند كه: وجود عالم مسبوق است بعدم صريح خارجى، و ساير حكما برآنند كه وجود انواع اجزاء عالم، نتواند كه مسبوق به عدم خارجى باشد. و گويند اين قول مستلزم آن نيست، كه عالم از حدّ امكان برآمده، پا به سر حدّ قدم ذاتى، كه مختص به جناب سرمدىّ الوجود است بگذارد، چه قديم ذاتى و سرمدىّ الوجود آن است كه وجود مقدس وى منزّه باشد از مسبوقيت عدم بهر نحو كه باشد.

و عالم اگرچه مسبوق به عدم صريح نيست، امّا مسبوق به عدم ذاتى است، بحسب ملاحظه عقل، پس قديم ذاتى و سرمدىّ الوجود نباشد. بعد از تمهيد مقدمه مذكوره، معروض مى‌دارد:

كه چون در ادلّه عقليه و نقليه فريقين نظر كردم، ديدم كه محققين هر دو طايفه متفقند، كه فاعل و جاعل اجزاى عالم واجب‌الوجود است عزّوجلّ، و تقدم واجب بر كل اجزاء عالم تقدم ذاتى است، پس از حكماى مذكور سؤال نمودم، كه آيا واجب‌الوجود در نزد شما ذاتى سواى وجود خارجى هست؟ يا ذات مقدس او عين وجود عينى است.

باتفاق در جواب اختيار شقّ ثانى نمودند، و گفتند: از اين است كه ذات مقدّس وى محال است كه بعينه در ذهن درآيد، و قوه علميّه ممكنات عين او را تعلق گيرد، چه علم عبارت از حصول ماهيت شىء است در عقل، به حيثيتى كه آن شىء معرّا از وجود و تشخّص خارجى باشد. و تعريه ذات واجب‌الوجود كه عين وجود خارجى است محال است. پس تعقّل او بعينه محال باشد، پس بحسب معيار قانون مذكور عقلى، دانستم كه عالم حادث است بحدوث دهرى، زيرا كه عالم در مرتبه ذات واجب‌الوجود كه عين وجود خارجى است، معدوم است باتفاق، پس وجود عالم با جزائه مسبوق باشد به عدم خارجى، و اين عين مطلوب است، چه از حادث دهرى نمى‌خواهيم الاّ آنكه مسبوق بعدم خارجى باشد، يعنى آن عدم مسبوق به كميّت نباشد. پس از تقليد رَستم و بتحقيق پيوستم.

و لا يخفى ان سيد الافاضل و المعلم الثالث استند فى كتابه الشريف «القبسات» لاثبات الحدوث الدهرى و بيانه بما قال الشيخ فى كتبه (الشفاء و الاشارات و النجاة و التعليقات و عيون الحكمة) و بهمنيار فى‌التحصيل، والشيخ الاشراق فى‌المطارحات، والقطب الرازى فى‌المحاكمات، و الشريف الجرجانى فى شرح المواقف، و المحقق الدوانى فى انموذج العلوم.

١. يجب ان تكون العبارة «قالوا ان انواع اجزاء العالم» كما هو صريح عبارته فى رسالته «نورالهداية» حيث يقول: و ساير حكما برآنند كه وجود انواع اجزاء عالم نتواند كه مسبوق بعدم خارجى باشد.

مطلقا، و العالم وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم الصّريح، الّا انه مسبوق بالعدم الذاتی.

ثم قال: «و اذ قد تقرّر هذا فنقول بناءً علی ما ذهب الیه الفریقان: یلزم أن یکون فاعل العالم بجمیع أجزائه هو سبحانه تعالی و یلزم منه تقدّمه علی کلّ جزء من اجزائه تقدّماً ذاتیاً.

فلنا أن نقول ردّاً علی الفرقة الثانیه: انّ وجوده تعالی عین ذاته و ذاته لایمکن أن یکون موجودا فی الذهن، و انّما هو موجود فی العین بالاتفاق، لانّ القوة الممکنیة لاتدرك ذاته، فیکون العالم فی مرتبة ذاته الّذی هو عین خارجیّ معدوماً صرفاً، فیلزم کون وجوده بتمام أجزائه مسبوقاً بالعدم الخارجی، و لا معنی للحادث الدّهری إلّا ما[1] یکون وجوده مسبوقاً بهذا العدم». انتهی کلامه.[2]

و هو مؤیّد لما[3] سلف من انّ محصّلی المتکلّمین لایصحّحون القول بالزمان الموهوم، بل هو بظاهره یدلّ علی انّ احداً منهم لایقول به، و لعلّه لم یعدّ الأشاعرة فی عداد هم، بل جعلهم فی زمرة غیر العقلاء. و نعم ما فعله، کذلك یفعل الرجل البصیر، و کانّه أراد بانواع العالم، الانواع المتوالدة الّتی یتوقف کل فرد منها علی فرد آخر من ذلك النوع، و اما المتوالدة[4] التی هی اعمّ منها کالمعادن و نحوها فمحتملة عندهم للأمرین، القدم و الحدوث.

ثم أنت خبیر بأنّ مجرّد کونه فی مرتبة الذات معدوماً خارجیاً من غیر أن یکون علی وجه یصحّ فیه أن یقال «کان اللّه و لم یکن معه شییء» لایناسب طریقة الملّة، بل علی هذه الطریقة لابدّ من القول بالانفصال بینهما، و علی افادته هذه لایکون کذلك، بل یکون وجوداً متصلاً بوجوده کما یقتضیه تقدّمه علیه تقدّماً ذاتیاً، و هذا غیر مفید، و لعلّه أراد الفرار عن القول بتخلُّف المعلول عن علته التامّة، فأتی بأمر لایقبل[5] سلیقة العامة مع ما فی ردّه هذا من النظرو البحث. فلیتأمل من تیسّرله.

و بالجملة: القول بالحدوث الدّهری ـ علی ماقرّرناه ـ هو الاظهر بالنظر الی الشّرع الأنور، لانّ الزمان الموهوم لمّا کان امراً موجوداً[6] علی ماقرّره المورد[7] و جعله وعاء لعدم العالم و کان قدیماً

---

۱. الّا و ان یکون ـ آ. ق.

۲. کلامه. أی کلام المحقق الدوانی فی رسالته الفارسیة.

۳. فی المطبوع «ممّا سلف».

٤. المتولّدة ـ ض.ع.

۵. لایقبله ـ ع.

٦. وجودیا ـ آ. ق.

۷. غفراللّه له ـ ع.

أزلياً ـ كمامرّ ـ يلزم منه اثبات موجودٍ قديم فى نفس الامر سوى الواجب، و هو مع كونه خلاف ما حَداهم على اثباته، و خلاف مادلّ عليه ظاهر بعض الاخبار خلاف ما أجمع عليه المليّون. نعم، القول به على وجه قرّره لو كان القائل به الأشاعرة ما كان به كثير بأس، فانّهم يقولون بقدماء ثمانية، بل تسعة، فليقولوا بقدمه أيضاً ليصير القدماء على مذهبهم عشرةً كاملة. و لعلّه لذلك تردّد[1] فيه فى آخر كلامه وجعله شبهة موجبة لترك الاقتحام فيها و الوقوف عندها.

الّا أن يقال مرادهم بالعالم المحكوم عليه بالحدوث ماسوى ذلك الامتداد النفس الامرىّ من الموجودات الخارجية، و الامتداد المذكور لاوجود له فيه، و إن كان له وجود فى نفس الأمر و هو مع كونه منافياً لعموم «كان اللّه و لم يكن معه شيىء» و غيره كمامرّ [لمامرّ].[2] لايخفى ما فيه من التعسّف لأنّ ذلك الامتداد النفس الامرىّ جزء من اجزاء العالم لأنّه غير اللّه، و الاجماع منعقد على حدوثه بجميع أجزائه، فلاوجه للتخصيص.

و بذلك يظهر فساد ما أفاده المورد[3] من أنّه لاشكّ انّ غرض المتكلّمين اثبات الحدوث الزمانى أيضاً و لا استبعادفيه، اذ مرادهم بالعالم ماسوى ذلك الامتداد الموهوم، فانّ المراد به ماسوى الواجب تعالى من الموجودات، و الامتداد المذكور لاوجود له. فانّه إن اراد أنّه لاوجود له اصلاً لاخارجياً و لانفس أمرىّ، فهو مع كونه مناقضاً لما سبق منه غير مرّة، يرد عليه أنّه على هذا مجرّد اسم من دون ثبوت المسمّى، و كيف يكون هذا امراً ممتدّاً مختلفة أجزائه وعاء لعدم العالم؟! و إن أراد انّه لاوجود له فى الخارج و لكنّه موجود فى نفس الأمر فهو مع كونه منافياً لمامرّ [كمامرّ][4] يرد عليه انّه ليس بواجب ذاته[5] فيكون داخلاً فى اجزاء العالم، و لمّا لم يكن جوهراً قائماً بذاته، فلابدّله من محلٍّ، و لا محلّ له سوى الحركة، فيلزم قدم الجسم.

و الحاصل انّ الممتنع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقاً نفس أمرىّ لامفهومه، فإن كان له فيها مصداق و إلّا فهو محض اسم ـ ليس إلّا ـ كشريك البارى.

---

١. مردّد ـ آ. ق.
٢. ليس فى «ض».
٣. قدّس سرّه ـ ع.
٤. ليس فى «ض».
٥. لذاته ـ ض.

حداهم: ساقهم. بعثهم.
الاقتحام: رمى النفس ص أمر بشدّة و مشقّة.

تذكـــرة

المشهور انّ الاشاعرة قالوا بقدماء سبعة هى الصّفات السّبعة المشهورة: العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و الكلام و السّمع و البصر. وعَّد بعضهم منها التكوين. و لاشكّ فى قدم الواجب فلو كانت للزمان الموهوم حقيقة موجودة قديمة و كانوا قائلين به ـ كما نسب اليهم ـ فتلك عشرة كاملة.

ثم إنّ البقاء و الوجود الموصوف به أيضاً زائدان عندهم قائمان بذاته تعالى فيلزمهم القول بأحد عشر أواثنى عشر قديما، والعجب أنّهم كفّروا الحكماء، لقولهم بالايجاب و القدم، و هم قالوا بهما جميعاً، فانّهم لما قالوا بزيادة الصّفات و أزليّتها، و عندهم انّ الازلى لايكون اثرالمختار فيلزمهم[1] القول باسناد تلك الصّفات الى الذّات على وجه الايجاب. فهم يقولون بايجاب لايلزم الحكماء أن يقولوا به، اذ مجرّد القول بالقدم لايستلزم القول باستناد ذلك القديم الى الموجب، فانّ اثر المختار أيضاً يمكن أن يكون قديماً بأن تكون ارادة مستمرّة متعلّقة بمقدور أزلىّ مستمرّ، و يكون تقدّم القدرة و الارادة عليه تقدماً ذاتياً لازمانياً.

فصل، فيه وصل

الاصل فيما أفاده الفاضل المورد هو ما أفاده الفاضل القمى محمد طاهربن محمدحسين[2] ـ قدس اللّه أرواحهم ـ فى رسالته المسمّاة بـ «بهجة الدارين» حيث قال: «انّ العالم حادث بمعنى أنّه حدث بعد تقضّى امتداد غيرمتناه فى جانب الأزل منتزع من ذات اللّه سبحانه باعتبار بقائه و ازليّته».

ثم قال بعد كلام: «نقول تقدّم العدم على العالم تقدّم بالزمان، ولكن مرادنا بالزمان ليس مقدار حركة الأطلس، بل مرادنا به امتداد ينتزعه العقل من ذات اللّه تعالى بملاحظة أزليّته و بقائه و الزمان بهذا المعنى ليس من جملة العالم لانّه ليس من الموجودات الخارجية بل منشأ انتزاعه موجود فى الخارج فليس تقدّم العدم زماناً على العالم محالاً».

---

۱. فى سطور الفوق عبارة المطبوع مضطربة مشوبة.

۲. كان رحمه اللّه فاضلا محققا متكلّما و واعظا متبحّرا جليلا معاصراً لمولى خليل القزوينى و المولى محمدتقى المجلسى و ابنه الجليل و المولى محسن الفيض الكاشانى، و إماما للجمعة و الجماعة فى محروسة قم، و شيخاً للاسلام بها و له مصنفات منها، الاربعين، فى فضائل اميرالمؤمنين و ساير ائمة المعصومين، و كتاب حكمة العارفين، فى ردّ شبه المخالفين، و بهجة الدارين فى الحكمة و هوالقمىّ الموطن النجفى المنشأ و الشيرازى الاصل، المتوفى ۱۰۹۸ ق.هـ.

أقول: كيف لايكون من جملته مع كونه امراً ممتداً متقضّياً غير متناه؟ أليس التناهى و اللّاتناهى و كذا التقضّى و الامتداد و ماشابه ذلك من الصّفات من خواص المقادير و الكميّات و لوازمها، و المقدار لابدّله من محلّ يقوم به لاستحالة قيام العرض بذاته؟ فإن كان محلّه عرضاً، فلابدّ من الانتهاء بالأخرة الى محلّ جوهرى قائم بذاته. فإن كان واجباً، فاستحالته ظاهرة، و إن كان ممكناً يلزم منه وجود ممكن قديم، و هل هذا إلّا مجرد لفظ يتلفّظون به من دون تحقّق ما يصدق مفهومه عليه؟!

ثم قد عرفت أنّ ذاته تعالى من حيث هو لايمكن أن يكون منشأ لانتزاعه بل لو توهّم ذلك لتوهّم لبقائه. و فيه من الدّور ما عرفته، على انّ الاجماع و الحديث المشهور وكلام اميرالمؤمنين و قول الباقر و الرضا عليهم‌السلام دلائل على حدوث العالم ماسوى الواجب،[1] و لااختصاص لها[2] بالموجودات الخارجيّة، فكم من موجود لاوجود له فى الخارج و هو موجود فى نفس الأمر فهذا الامتداد، لمّا كان أمراً واقعيّاً نفس امرىّ كلّه ازيد من جزئه الى غير ذلك من أمارات الوجود كان منافياً لمامرّ، و قدمرّ انّه لايمكن أن ينتزع[3] من ذات اللّه تعالى بملاحظة استمراره و ثباته أمر موصوف بالتجدّد و التغيُّر،[4] فتقدّم العدم زمانا على العالم محال بالعقل و النقل.

فظهر انّ دليله على عدم كونه من العالم، ليس بشىء، اذ عدم كونه من الموجودات العينيّة لايدلّ على عدم كونه منه فانّ المراد به كلّ ماسوى الواجب من الموجودات العينية و النفس الأمرية، بمعنى أن لايكون وجودها و تحقُّقها متعلّقاً بفرض فارض و اعتبار معتبر، وهى اعمّ من الخارج مطلقاً و من الذّهن من وجه، لامكان اعتبار الكواذب فيه دون نفس الأمر. و مثل هذا سمّى[5] ذهنياً فرضيّاً. و لاشكّ انّ الزمان الموهوم على ماقرّروه ليس من هذا القبيل، كيف و هم قد حكموا بكونه امراً نفس امرىّ وعاء لعدم العالم ممتدّاً متجدّداً متقضّياً ذا أجزاء، مخصّصة لحدوث الحادث فى حدّ منها دون آخر قبله.

و بالجملة أنت بعد إحاطتك بماسلف غير خافٍ عليك ما فى كلامه هذا، فلانعيده مخافة من

---

١. بمعنى ماسوى الواجب ــ ع.

٢. بها ــ آ. ق.

٣. ان تنزع ــ ع.

٤. النفى ــ آ. ق.

٥. يسمّى ــ ع.

الاطناب و تحرّزاً عن سَآمة الأحباب.

و أمّا ما قاله[١] من انّ هذا الامتداد العقلى بمنزلة المذروع، و حركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع، فبهذه[٢] الحركة يتميَّز أبعاض هذا الامتداد فتصير قطعة منه نهاراً [و أخرى ليلاً][٣] و أخرى أسبوعاً، و أخرى شهراً و أخرى سنة.

ففيه انّ الحركة يتقدّر بالزمان لاالزّمان بالحركة، فهو بمنزلة خشبة الذراع، و هى بمنزلة المذروع، و لذا قال صاحب التلويحات: «و استحفظ الزمان بأظهر الحركات و هى الّتى منها الحركة اليوميّة، و يتقدّر به الحركات و نسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى المذروعات».

و لعلّه أراد بما ذكره ما أشار اليه المورد ـ قدّس سرّه ـ فى كلامه السابق من عدم التفاوت بين الزمانين إلّا بأنّ هذا يتبعَّض باللّيل و النّهار و يتَّصف بماشابه ذلك من الصّفات و ليس ذلك فى ذلك الامتداد.

و أمّا ما أورده [رحمه‌اللّه][٤] على القائل بالحدوث الدّهرى من أنّه لمّارای أنّ الاكتفاء بالحدوث الذاتى مخالف لماثبت من دين الاسلام و مضادّ لمانصّ عليه‌الائمة ـ عليهم‌السّلام ـ و لم يمكنه إبطال ما من مسلّمات أهل الحكمة و هو أنّ ذات البارى تامّ الفاعلية و العلّة التامة للعالم، فاضطُّر الى الجمع بين هذا القول و القول بالحدوث الواقعىّ الخارجىّ بنفى الامتداد الواقعىّ[٥] و لم يتفطّن بانّ هذا الجمع من المستحيل، لانّ العلة التامّة تمنع[٦] أن يتخلَّل بينها و بين وجودالمعلول عدم فى الخارج و الواقع، و لم يشعر بانّ العالم اذا كان فى الخارج مسبوقاً بالعدم، لزم أن لايكون دائم الوجود، و ما كان كذلك لايجوز أن تكون علّته التامّة دائمة الوجود.

ففيه انّه لمّارای أنّ القول بالحدوث الذاتى كمايكون مخالفاً لما ثبت من دين الاسلام ومضاداً لما نصّ عليه أئمته، عليهم السّلام، كذلك القول بالحدوث الزمانى مع كونه مخالفاً للواقع، فاختار القول بالحدوث الدّهرى ليكون به عاملاً بالاصلين و ينجويه من الشكوك و الشّبهات و المين، فهو

---

١. قال ـ ع. ٢. فى المطبوع ـ فهذه.

٣. فى «ع». ٤. فى «ع».

٥. الواقع ـ ع.

٦. يمنع ـ آ. ق. ض ـ يمتنع «فى المطبوع».

السّأمة: بفتح الاول و الثالث و سكون الثانى، الملالة و الضجر.

لايقول بدوام وجود العالم، كيف و هو يصرّح بكونه مسبوقاً بالعدم الخارجىّ، بل يصرّح بانّه لو فرض و قدّر قبل حدوث الزمان زمان آخر غيرمتناه لم يكن العالم فيه، و كان الواجب تعالى فيه، و لا يجوز تخلّف المعلول عن علّته التامّة، بل يقول: انّ وجود العالم لم يكن ممكناً فى الأزل، بل كان موقوفاً على سبق العدم كماسياتى بيانه.

و من العجب انّ هذا الرجل ـ و قدره معلوم ـ مع تصريحه بكون هذا الامتداد أمراً أزلياً واقعياً نفس امرى، لم يتفطّن بكونه مخالفاً للشرع كما تفطّن به الفاضل المورد [قدّس سرّه]،[١] بل حسب انّه موافق له، و لذا استدلّ بكريمة: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمواتِ و الأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيّامٍ»[٢] و بقوله «فَقَضيٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ فى يَوْمَيْنِ»[٣] على الزّمان الموهوم، بانّه لولا الامتداد الّذى اخترناه لما كان لستّة أيام أويومَين فى الآيتين معنى و فيه انّ[٤] المراد بهذه الأيام، الأوقات الفرضيّة التقديريّة، و إلّا فعلى القول بالامتداد المذكور أيضاً لا معنى لها، اذ المتعارف و المتبادر منها كما صّرح به اهـل التفسير، زمان طلوع الشّمس إلى غروبها، و لم يكن حينئذ طلوع و لاغروب، على انّه صّرح فى كلامه آنفاً[٥] بأنّ أبعاض هذا الامتداد إنّما يتميّز و يصير قطعة قطعة ليلاً و نهاراً بحركة[٦] الفلك الاطلس، و لم يكن وقت اذ لا فلك و لا حركة، فالمراد مجّرد الفرض و التقدير، و المحقّقون يفرّقون بين‌اليوم و النّهار، و يقولون: إنّ اليوم من حركة الأقصى دورة واحدة، و هو ليس سماء[٧] بل السّماء منحصرة فى أفلاك الكواكب السّبعة السّيارة، و انمّا وجود اللّيل و النّهار بحركة فلك الشّمس، فيجوز أن يكون اصل جرم الاطلس خلق أولاً طبقة واحدة، ثم أديرستّة دورات و فى مدّتها خلق مافيها من السّموات و الارض، بأن جعل السّماء بعد كونها طبقة واحدة سبع طبقات أو ازيد، والأرض مثلهنّ، فلاحاجة فى تصوير معنى الآية إلى القول بالزّمان الموهوم فضلاً عن أن يكون دليلاً عليه.

---

١. فى «ع».
٢. يونس / ٣.
٣. فصّلت / ١٢.
٤. و فيه دقيقة أنّ ـ فى المطبوع.
٥. أيضا ـ آ. ق.
٦. لحركة ـ د.
٧. بسماء ـ ع.

المين : بفتح الاول و سكون الثانى: الكذب.

تذكـــرة و تــنبيه

نازع بعض الحكماء فى الحدوث الذاتى و أنكر احتياج الممكن الى المؤثّر كذيمقراطيس و شيعته القائلين بانّ وجود السّموات بطريق الاتفاق و لهم شكوك و شبه قد أومأ إليها و إلى أجوبتها المحقّق فى «التجريد»* و قد فصّل الكلام فيهما ابن‌سينا فى «الشفاء» فلمّا لم يكن الحدوث الذاتى متفقاً عليه بينهم نبّه الحضرة الجلالية فى إفادته السّابقة بلفظ البعض إلى مافيه من الخلاف، و يشبه أن يكون هذا أيضاً مراد السيّد السند [المحقق الداماد][١] ـ قدّس سرّه ـ بقوله: «لايجوزان يكـون الحـدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتى لاتفاق الحكماء على الحدوث بهذا المعنى، لأنّ كلامه مطلقا لايأبى عن ذلك كثير إباء،[٢] لانّه لم يقل لاتفاقهم جميعاً أوكلاً أوماشابه[٣] ذلك ممايفيد استغراق الافراد و استيعابها بحيث[٤] لا يشذّ منهم فرد. فيجوز أن يكون مراده[٥] اكثر هم المعتدّبهم إمّا بحذف المضاف أوبحمل التعريف على العهد أوبجعل القضيّة مهملة، الى غير ذلك.

فما أورد[٦] عليه المورد بعد نقل كلامه المنقول بقوله: «و نحن نقول[٧] أمّا الحكماء فيجوز أن يكون كلامهم فى الحـدوث الذاتى، و كـونه مـتفقاً عـليه بـينهم ممنوع؛ و إن كـان نسبة الخـلاف الى ارسطاطاليس و أمثاله من خطاء الناظرين فى كلامهم و عدم فهمهم لما هو مرادهم،[٨] على ما حقّقه الفارابى فى الجمع بين الرأيين ـ بل الظاهر كما يشهد به الفحص، انّه قد كان التكـلّم فى الحـدوث الذاتى و المناظرة فيه شايعاً بينهم، فلعلّه ذهب بعضهم الى القدم بذلك المعنى أيضاً»[٩] ممّا لا و قع له[١٠] كثيراً. كيف و الكلام اذا كان قابلا للتوجيه بأن يكون له محمل صحيح وجب حمله عليه.

و من الغريب انّه نسب القول بالزمان الموهوم و الحـدوث الزمـانى الى المـتكلّمين مـطلقا، و

---

*. راجع التجريد المسألة الرابعة و الثلاثون من المقصد الاول فى القدم و الحدوث.

١. فى «ع».

٢. فى المطبوع «كثيرا».

٣. فى المطبوع أومايشابه.

٤. فى المطبوع «و استيعابها اكثر بحيث».

٥. فى المطبوع «مراد».

٦. فى المطبوع «مما أورده».

٧. فى المطبوع «نقوله»

٨. فى المطبوع «كما هو مرامهم».

٩. انتهى ما قاله المورد جمال‌الدين رحمه‌الله فى حاشيته.

١٠. جملة «مما لا وقع له كثيرا» خبر لـ«فما اورده» ـ و فى المطبوع «ممّا لا واقع له» غيرصحيح.

محصّلوهم لم يقولوا به ـ كما صرّح بذلك والده* العلّامه [طاب ثراه][1] و هو قد نقله[2] فى أوائل حاشيته الطويلة، و كذا الحضرة الجلاليّه فى كلامه السابق ذكره مصرّح بـه فـكما جـاز اطـلاق المتكلّمين على اكثرهم عدداً بل على اقّلهم الغير المعتدّبهم، و هم الأشاعرة الغاغة الذين هم أراذل الخلق رأياً، فليجز إطلاق الحكماء أيضاً على اكثرهم المعتدّ بهم الذين هم أفاضل الناس عقلا، و إلاّ فما الفرق بين الاطلاقين و لِمَ صار أحدهما صحيحاً والاخر سقيماً حتى أورث الاعتراض على من أطلقه و التعريض عليه بعدم تفحّصه و تصفّحه و اطّلاعه على أقوال قدماء الحـكماء، كـلّا و حاشا، ثم كلّا و حاشا،! بل هو الذّى لم يرض لنفسه إلّا التسمية بالمعلّم الثالث و هو حقيق بذلك، فانّه و الد الحكماء رتبةً، و إن تأخّر عنهم دهرًا، و كيف يتوهّم من له ادنى معرفة[3] بحـال السـيّد السند الماجد و تتبّعه فى العلوم و مهارته فى الفلسفة و الكلام، انّه لم يقف على مناظرة اولئك الأنعام فى الحدوث الذاتى و تكلمّهم فيه و ذهاب بعضهم إلى كون العالم قديماً بالذات مع، اشتهاره بينهم و شياعه حتى انّه قد ذكر فى المختصرات فضلاً عن المطولات.

تبصرة

فإن قلت: على القول بالحدوث الدّهرى لِم تأخُّر العالم عن حـرم كـبريائه تـعالى فىالوجـود و بِمَ يتصحّح تخلّفه عنه مع كونه منبع الجود تامّا فى ذاته و صفاته الّتى هى عين ذاته.

قلتُ: لقصوره و عدم قبوله الوجود الأزلى، فيكون تخلّفه عنه تعالى [من مقتضى ذاته و تلقاء نفسه لامن جهة تأخيره][4] تعالى فى الافاضة، و ذلك كما انّ تخلّف المعلول عن مرتبة ذات العلّة من نقصان جوهره عن قبول الوجود فى تلك المرتبة. و إلى ذلك يشير قولهم: «انّ العالم لم يكن ممكناً قبل ذلك الوقت، ثم صار ممكنا فيه، والامكان شرط فى التأثير و المقدورية، اذالوجوب و الامتناع يُحيلانها. و مرادهم انّه لايلزم من أزلية امكان العالم إمكان ازليته، اذإمكان أزلية الشيىء انّما يكون

---

*. على ما ذكر فى تعليقتنا تحت رقم ٣ فى بداية الحاشية المنقولة المورد من «أنّ الظاهر من العبارة ان هنا ينتهى كلام الفاضل المعاصر» فالمقصود من والدى هو والد الفاضل المعاصر لاكمازعمه المؤلف انه والد المورد.

١. الزيادة فى «ع».

٢. و قد نقله ـ «ع».

٣. معارفة ـ د.

الغاغة: واحدة الغاغ الجاهل و السفيه.

٤. فى نسخة «ع» و فى المطبوع تقديم و تأخير فى العبارة.

ان لو كان امكانه الوقوعى أزليّاً. ألاترى،[١] انّ الحادث بشرط كونه حادثاً امكانه أزلىّ، و ليست أزليّته ممكنة لاستحالة أزلية الحادث من حيث انّه حادث. فالإمكان الذاتى متحقّق بالنسبة الى الأزل، فلا انقلاب دون الوقوع،[٢] فلا قِدَم. فلمّا زال المانع من جهة و صار ممكناً، وجد. فلا تأخير فى الافاضة و لاتغيّر فى الذات بل لا تخلّف للمعلول عن علّته التامّة و لا تسلسل. و كون الشيء ممكناً بالامكان الذاتى أى كونه بحيث لايقتضى لذاته الوجود و العدم،[٣] لايوجب كونه ممكنا بالامكان الوقوعى.

فما قاله الفاضل المورد [نورّاللّه مرقده][٤] من انّ ربط الحادث بالقديم لايتصحّح إلّا بالتشبّث بالزمان الموهوم؛ ممّا لا ربط له. بل على القول به لا يتصحّح هذا الربط إلّا بالتزام التسلسل. فانّهم لمّا قالوا بانّ إحداث الحادث وقت الحدوث انّما كان بواسطة الإرادة الّتى هى العلم بالاصلح، أورد عليهم انّ ترجيح وقت خاصّ باعتبار العلم بالاصلح ممّا لايعقل الّا اذا كان لذلك الوقت مدخليّة باعتبار كونه اصلح فيتوقف حدوثه على حضوره، و ننقل الكلام اليه و يلزم منه التسلسل.

قال المورد ـ طاب ثراه ـ فى بعض حواشيه: «هذه شبهة قويّة على قدم العالم لاينحلُّ إلّا بالقول بالزّمان الموهوم و التزام التسلسل على التعاقب إمّا مطلقاً أوفيه، لعدم وجوده».

و فيه أنّه لمّا كان امراً نفس أمرىّ، و كان له اختلاف اجزاء متباينة متعاقبة، كان التسلسل فى أمور نفس امريّة لا فى أمور اعتبارية، و استحالته و إن كان على التعاقب امراً مشهوراً من المتكلّمين، فكيف يجوز التزامه و الفرارمنه إلى القول بعدم وجود ذلك الزّمان بعد التصريح بوجوده و اختلاف اجزائه و كونه امراً نفس امرى مخصّصاً لحدوث الحادث فى حدّمنه دون آخر قبله، كمامرّ فى مواضع من ايراداته على السيّد فى، مقام ردّأدلته على ابطال القول بهذا الزمان، و هل هذا الّا تهافت؟!، بل لابدّ فى دفعها من القول بالحدوث الدّهرى كما أومأ اليه الطوسى قدّس روحه القدسىّ[٥] و اختصّ الحدوث بوقته اذ لاوقت قبله، و قدمرّ ما فى تحقيق مذهبه،[٦] و انّه لايقول

---

١. ألايرى ـ «ع». ٢. دون الوقوعى «ع».

٣. فى المطبوع «القدم» غيرصحيح.

٤. فى ـ «ع».

يُحيلانها: بضم الأول من آحال آى يجعلانها محالا و يغيرّانه من الامكان.

٥. فى المطبوع ـ رحمةاللّه عليه. ٦. و فى المطبوع «و قد مرّ ما فيه و فى تحقيق مذهبه»

بالموهوم من الزمان فی مقام الجواب عن الایراد الثانی وغیره، فتذکّر، ثم تفکّر فانّه دقیق و بذلك حقیق، و اللّه ولیّ التوفیق و بیده أزمّة التدقیق والتحقیق.

و أمّا ما أفاده الفاضل المحشّی ملامیرزاجان فی بعض حواشیه علی «القدیمة» بقوله: «و الحقّ انّه لامحیص فی ایجاد الحادث عن القدیم[1] عن التزام التسلسل علی سبیل التعاقب، و انّ براهین إبطال التسلسل لایبطله کما ادّعاه الحکماء و مادعاهم إلی الحکم بامتناعه، وهو لزوم الحرکة السرمدیّة، المستلزمة لقدم الجسم و الزمان علی ما ادّعاه الفلاسفة».

ففیه انّه لیس بلازم، لجو از أن یکون هیهنا أمور متعاقبة غیر متناهیة و لا [یلزم][2] حینئذ قدیم غیره تعالی اذ کلّ موجود یکون حینئذ حادثاً.

فإن قلت: یلزم قدم النّوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسل.[3]

قلت: ولو سلّم انّ الاجماع منعقد علی امتناعه أیضا و لم یکن المجمع علیه مجرّد انّه لاشخص موجوداً قدیماً غیره تعالی، نقول: لعلّ الکلی الطبیعی غیر موجود فی الخارج علی ما ذهب الیه صاحب «المحاکمات» و تبعه السیّد المحقق، فلو[4] سلّم فعند الشیخ و غیره من المحقّقین القائلین بوجود الطبایع فی الأعیان انّ الذاتیات موجودة بالذات بوجود الاشخاص و العرضیّات بالعرض بوجودها علی ما صرّح به الاستاذ، وحینئذ نقول: لعلّ تلك الحوادث المتعاقبة غیر داخلة تحت ذاتی، فلم یلزم وجود الکلّی المشترك بینها إلّا بالعرض و الوجود بالعرض مجازی، و لو سلّم فلعلّ تلك الحوادث تعلّقات[5] الارادة فلم یلزم إلّا قدم القدر[6] المشترك بین التعلّقات و تعلّق الارادة، راجع الی صفته تعالی، فلایلزم ذات قدیمة غیره تعالی.

و یمکن أیضاً أن یقال: اتصاف النوع بالقدم و الحدوث انّما هو باعتبار الوجود، والنوع لا یوجد فی الخارج إلّا بوجود الاشخاص، و المفروض انّ جمیع الموجودات حادثة فلا یلزم موجود قدیم غیره تعالی.

و ما یقال من: انّ النوع قدیم، فکلام مجازی معناه، انّ قبل کلّ شخص، شخص لاإلی نهایة.

---

۱. القدم ـ آ. ق.

۲. فی نسخة «ع».

۳. المتعاقب بتعاقب الأشخاص للتسلسل ـ ض.

٤. و لو ـ ع.

٥. معلّقات و تعلّق ـ آ. ق.

٦. قدر ـ ع.

ففيه: انّ براهين إبطال التسلسل كالتضايف و غيره يبطله كما ادّعاه المتكلّمون لكونها متعاقبة بعضها سابق و بعضها مسبوق، فالحادث الأخير فى هذه السّلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسبوقية فقط، و كلّ واحد ممّا قبله موصوف بالمسبوقية و السّابقية معاً، فكلّ سابق مسبوق من غير عكس كلّى كالحادث الأخير، فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السّابقية بواحد و هو محال، و انّ الاجماع منعقد على حدوث العالم بمعنى جميع ماسوى اللّه كما يدلّ عليه مسندة[١] المشهور «كان اللّه و لم يكن معه شيء» و ما يجرى مجراه، فوجود الكلّى الطبيعّى فى الاعيان و كونه قديماً ينافيه. و منع وجوده فيها مع انّه مكابرة لقيام البرهان على وجوده، ينافى مذهب محقّق المتكلّمين كالمحقق الطوسى و غيره الذاهبين الى وجوده فيها. فتوجيه كلامهم بذلك مع مخالفته الأمر نفسه، توجيه بما لايرضى صاحبه،[٢] و انّ تلك الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة لو كانت داخلة تحت مقولة العرض لكانت محتاجه الى الجوهر، و الجوهر[٣] عندهم إمّا نفسٌ حادثة بحدوث البدن أوجسم طبيعى، فوجود تلك الحوادث المتعاقبة مستلزم امّا وجود كلّى ذاتىّ مشترك بين افراده كالجسم للطبيعى، أو وجود جسم قديم تتعاقب[٤] عليه تلك الحوادث و انّ مجموع تلك التعلّقات[٥] امور ترجّحت على مايساويها من غير مرجّح، و انّ كون كلّ شخص من أشخاص النوع مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية ليكون جميع الموجودات حادثاً باطل ببرهان التضايف كماسبق. فتأمل جدّاً فى هذا المقام لتحيط كما ينبغى باطراف الكلام.

تتميم نفعه عميم

القدر الضرورىّ من الدّين و الّذى يجب أن يكون عليه من كان من المسلمين، هو القول بحدوث العالم بجميع اجزائه، فانّ حدوثه بمعنى جميع ماسوى اللّه و إن لم يكن ثابتاً بالدّليل العقلى[٦] بل الثابت به انّما هو حدوث عالم الأجسام، لكنه ثابت بالاجماع و الاخبار الذين هما المعتمدان فى ما لا سبيل للعقل اليه. فكون بعض ماسوى اللّه قديماً و واسطة لربط الحادث بالقديم غير ثابت

---

١. سنده ـ ع.
٢. توجيه بما لا يرضى ـ ع.
٣. و الجواهر. آ.ق.
٤. متعاقب ـ ض.
٥. التعليقات ـ ع.
٦. القطعى ـ ض.

بالدّليل العقلى، و ما يكون ثابتاً به اذا كان مخالفاً للاجماع و الأخبار، فهو باطل، فلا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل. هكذا قالوا، ولى فيه نظر: لانّ بعد ثبوت حدوث الأجسام كلّها و النفوس المتعلّقة بها، يثبت حدوث كلّ الممكنات، امّا على طريقة المتكلمين فظاهر، و أمّا على المسلك الحكماء فكذلك؛ والاّ لزم، إمّا قدم ما ثبت حدوثه، أو تخلُّف المعلول عن علّته التامة، و اليه يشير قول المحقق الطوسى «و الواسطة غير معقولة»[1] و القول بجواز ايجاد الواجب لذاته على سبيل الايجاب مجرّداً قديماً قادراً يوجِد العالم الجسمانى بالقدرة و الاختيار، مدفوع بان ذلك القديم القادر المختار اشرف من هذا القديم الموجِد بالاضطرار، و المعلول على ما تقرّر عندهم لايكون اشرف من علّته. على انّ ذلك القديم المختار ممكن و الممكن على قاعدتهم لايمكن أن يوجد ممكناً مثله، و إن جاز أن يكون واسطة فى الايجاد و إلاّ لزم أن يكون ما فيه معنى ما بالقوّة مفيد الوجود. فانّ كلّ ممكن بما هو ممكن و من حيث ذاته لايكون إلاّ بالقوّة فيكون لما هو بالقوة شركة[2] فى إخراج الشىء من القوّة الى الفعل و للعدم إفادة فى الوجود و بديهة العقل تستحيله، و لذا وجب أن يكون موجد الجواهر و الا عراض المفارقة لذات الموجد خارجاً عنها، و ما هو الاّ اللّه‌الواجب.

فبان أن لا قديم فى الوجود لا بالذات[3] و لا بالزمان إلاّ اللّه تعالى.

و انّ المحقق الطوسى بعد تردّده فى امتناع وجود العقول القديمة فى مباحث الجواهر جزم بامتناعه فى الالهيّات.

و فوق هذا كلام، و هو أنّه على تقدير امكان العقول و كونها واسطة بين الواجب و العالم الجسمانى بناءً على انّ «الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد» و ذلك واجب أن يكون عقلا مع ما فى دليلهم عليه من النظر و البحث، لجواز أن يكون ذلك الواحد هو الصّورة. و دليلهم على امتناعه لايفى بذلك كما لا يخفى على عاقل عارف تأمّل فيه و خصوصا فيما ذكره ابن‌سينا فى الهيات «الشفاء» لادليل يفيد وجوب قدمها[4] تعتمد النفس عليه أوتركن شيئاً قليلاً اليه، فيجوز أن يكون تلك العقول الحادثة واسطة بين الواجب و العالم الجسمانى، و غير بعيد أن يكون هذا مراد المحقق

---

١. راجع التجريد الفصل الثانى من المقصد الثالث فى صفاته تعالى.

٢. مشتركة ـ ق.

٣. فى المطبوع ـ فى الوجود بالذات.

٤. تقدّمها ـ ض.

الطوسی ـ رحمة اللّه علیه ـ بقوله: «أمّا العقل فلم یثبت دلیل علی امتناعه»* أی امتناعه، مطلقا، قدیماً کان أم حدیثاً، والّا[1] فالدّلیل النقلی و هو إجماع الانبیاء و الملیّین[2] و الأخبار المفیدة للعلم ثابت علی امتناع وجوده القدیم.

و بالجملة: انّ العقل علی ما أثبته الفلاسفة مخالف للشرع، لأنّهم زعموا قدمه، و قد علم من الشّرع حدوث العالم، فکیف یقول لم یثبت دلیل علی امتناعه، و تخصیص الدلیل بالعقلی یأ باه ظاهر عباراته[3] المنقولة، اذ النکرة فی سیاق النفی تفید العموم، و هو قد یتمسّك بالدلیل النقلی، فالمراد بقوله: «و أدلّة وجوده مدخولة» أی وجود[4] القدیم، فلامنافرة بین کلامیه، لأنّ مراده بالواسطة الواسطة القدیمة الّتی یقول بها الفلاسفة، فانّها غیر معقولة لمامرّ من لزوم أحد المحذورین. فتأمّل جدّاً بعد ملاحظة اطراف الکلام و خصوص ما أشرنا الیه فی هذا المقام.[5]

و لنعدالی ما کنّا فیه فنقول: من آمن باللّه و رسوله واجب علیه الایمان بحدوث العالم علی وجه أتی به سیّد المرسلین و انعقد علیه اجماع الملّیین ایماناً مجملاً من غیر بحث و فحص عن الحقیقة و الکیفیة.

فمن آمن بمجرّد ذلك و صدّق به مواطیاً قلبه لسانه، من غیر أن یبحث عن کیفیته، هل هو حادث بالحدوث الدّهری أو الزمانی، الی غیر ذلك مما یتعلّق به، فهو مؤمن، و لا حاجة له الی التفتیش و تحقیق الدّلائل،[6] بل ربمایورث ذلك له شبهة یضلُّ فهمه عن جوابها، لوضوحها و خفائه. فیصیر من التائهین المتحیّرین، بل من الملحدین المنکرین، کما ضّل قبله کثیر و أضلّوا، أعاذنا اللّه و ایّاك من الضّلالة و الغوایة، و أرشدنا الی ما فیه صلاحنا فی البدایة و النهایة. و صلّی

---

*. راجع التجرید الفصل الرابع من المقصد الثانی فی الجواهر المجردة.

۱. فی المطبوع «الّا».

۲. المسلمین ـ آ. ق.

۳. عبارته ـ ع.

٤. فی المطبوع «وجوده».

٥. مراده قدّس سرّه انّ القول بوجود المجرّد الحادث، المجرّد الدهری کما حقّقه ثالث المعلّمین قول فحل و لا محیص عن الاعتقاد بوجود المجرّدات و العقول الصّرفة الواسطة بین السّرمد و الزمان لأنه لایجوز تقارنه تعالی مع الزمان و کونه تعالی الفاعل المباشر للحرکة و الحدوث، و القائل بالحدوث الدّهری قد جمع بین القولین أی الاعتقاد بعدم جواز انفکاك الصنع عن الصانع للدائم الفیض و الاعتقاد بحدوث العالم. جلال.

٦. الدلیل ـع.

اللّه على سيدنا محمد و آله معدن الرسالة و منبع الهداية، والحمدللّه أولاً و آخراً[1].

شهريور ١٣٧٦ هـ. ش

اصفهان

---

١. و فرغ من التصحيح و ما تيسّر من التعاليق و غيرها بعون الملک القديم الغنیّ الراجی رحمتهُ العميم احمدبن محمدباقر بن عبد الغفّار الحسينی التويسرکانی فی شهر جمادی‌الاولی لعام ١٤١٨ هـ و الحمدللّه ربّ‌العالمين و الصّلاة علی نبيّنا و سيّدنا محمد و آله الطاهرين و لا حول و لا قوّة الا باللّه العلیّ العظيم.



شروح و حواشی بر کتاب تجرید الاعتقاد

علامه محقق طوسی نورالله مضجعه الشریف

نگارش
دکتر سید احمد تویسرکانی

بسم اللّه الرحمن الرحيم

تجريد الاعتقاد[1]

این کتاب از معروفترین کتب کلامی و استدلالی در اثبات و بیان اصول عقاید اسلامی و تفکر شیعی است در نهایت ایجاز و اختصار که از ابتدای تألیف تاکنون مورد توجه علماء و دانشمندان اسلامی بوده. مولف آن محقق بزرگوار ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن جهرودی طوسی معروف به محقق طوسی و یا خواجه نصیرالدین طوسی است و با القاب استاد البشر و یا معلم ثالث و یا عقل حادی عشر از او یاد می‌گردد.

او از اعاظم و اجلّه متکلمین و فلاسفه اسلامی است در جمادی‌الاولی سال ۵۹۷ ه.ق در طوس متولد و در ذی‌الحجة ۶۷۲ در بغداد دیده از جهان فرو بست.

---

۱. از این کتاب در کشف الظنون به‌نام تجرید الکلام و در بعضی منابع به‌نام تجریدالعقاید یاد شده و مولف خود در مقدمه آن را تجرید العقاید نامیده و عبارت او چنین است: فإنّی مجیب الی ماسئلت من تحریر مسائل الکلام و ترتیبها علی ابلغ نظام مشیرا إلی غرر فراید الاعتقاد، و نکت مسائل الاجتهاد ممّا قادنی الدّلیل الیه و قوی اعتقادی علیه و سمّیته ب«تجرید العقائد» علامه تهرانی در کتاب الذریعه ج ۳۵۳/۳ فرموده در مقدمه نسخه‌ای به خط مولی علی تویسرکانی نوشته به سال (۱۰۰۵ ه.ق) دیده‌ام که چنین آمده: و سمّیته ب«تحریر العقائد» و در جلد ۱۳۸/۱۳ آورده و اسمه الحقیقی «تحریر العقائد».

این کتاب آخرین تألیف و اثر اوست که در حدود سال ۶۶۹ ه.ق نگارش یافته و سعی مؤلف بر این بوده که مباحث و مسائل کلامی به‌صورت فلسفی مطرح و مورد بحث قرار گیرد.

علامه حلّی جمال‌الدین حسن‌بن یوسف‌بن مطهر متوفای محرم ۷۲۶ که از اکابر و اماثل تلامذه اوست در مقدمه شرح خود بر این کتاب فرموده:

> و لمّا عرج إلى جوار الرّحمن، و نزل بساحة الرّضوان، وجدنا كتابه الموسوم بـ«تجريدالاعتقاد» قد بلغ فيه اقصى المرام، و جمع جلّ مسائل الكلام على ابلغ نظام، كما ذكر فى خطبته، و أشار فى ديباجته، إلّا أنّه أوجز الفاظه فى الغاية، و بلغ فى ايراده المعانى إلى طرف النّهاية، حتى كلّ عن ادراكه المحصّلون، و عجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بـ«كشف المراد» فى شرح تجريدالاعتقاد، موضحا لما استبهم من معضلاته، و كاشفا عن مشكلاته.

[چون روح بزرگ او به پیشگاه الهی عروج کرد و در حریم و فضای رضایت و پذیرش خداوندی جای گرفت. چنین یافتم که کتاب «تجریدالاعتقاد» از مصنفات وی کتابی است جامع و کامل، شامل اهم مطالب و مسائل کلامی و اعتقادی با جدیدترین روش علمی و استدلالی چنانکه مؤلف خود در مقدمه به آن اشاره فرموده ولی در نهایت ایجاز و اختصار تا به آنجا که دانش‌پژوهان از فهم و درک مضامین و مطالب آن ناتوان بودند و ما برای سهولت فراگیری به شرح و توضیح آن پرداختیم و آن را کشف المراد نامیدیم].

و عالم محقق فاضل علاءالدین علی‌بن محمد قوشجی (م ۸۷۹ ه.ق) که از اکابر علمای اهل تسنن و در فنون علوم متبحر است در مقدمه شرح خود چنین آورده:

> و إنّ كتاب التجريد الّذى صنّفه فى هذا الفنّ المولى الاعظم و الحبر المعظّم، قدوة علمآء الرّاسخين، أسوة الحكماء المتألّهين، نصير الحقّ و الدّين، محمدبن محمد الطوسى، قدّس اللّه نفسه، و روّح رمسه، تصنيف مخزون بالعجايب، و تأليف مشحون بالغرائب، فهو و إن كان صغير الحجم، وجيز النظم، فهو كثير العلم، عظيم الاسم، جليل البيان، رفيع المكان، حسن النظام، مقبول الائمة العظام، لم يظفر بمثله علماء الأعصار، و لم يأت بشبهه الفضلاء فى القرون و الأدوار، مشتمل على اشارات الى مطالب هى الأمّهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هى المهمّات،

مملوّ بجواهر کلّها کالفصوص، و محتو علی کلمات یجری اکثرها مجری النّصوص، متضمّن لبیانات معجزة، فی عبارات موجزة، و تلویحات رائقة لکمالات شائقة، یفجر ینبوع السّلاسة من لفظه، ولکن معانیه لها السّحر یسجد، و هو فی الاشتهار کالشّمس فی رائعة النهار، تداولته أیدی النظّار، و سابقت فی میادینه جیاد الأفکار.

[کتاب تجرید تألیف دانشمند بزرگ امام و پیشوای فلاسفه الهی حامی عدالت و دیانت، محمدبن محمد طوسی روحش پاک و تربتش زنده و پایدار باد، گر چه کتابی است مختصر، کم حجم، ولی درآمیخته است به مباحثی نو و شگفت، پر فایده و سودمند، در منزلت و پایگاهی والا، با نظم و ترتیبی نیکو، مورد توجه و پذیرش اکابر و اماثل، دانشمندان بمانند آن در اعصار و قرون گذشته دست نیافته، و همانند آن را نیاورده، شامل مطالب و نکته‌هایی که اساس وامهات مسائل دانش کلام است، و گوهرگونه برای همیشه فروزان و تابناک با بیانی در نهایت اختصار و در حد اعجاز، تهی از حشو و زواید، درکمال فصاحت و شیوایی، تو گویی الفاظ وکلمات چشمه روانی است از شیوایی، ولی معانی و مضامین آنچنان مشکل و در سطحی والاکه سحر از درک و حلّ آن عاجز و در برابرش ناتوانست و ساجد، آوازه و شهرت این کتاب چون خورشید است در آسمان، شیفتگان آن را دست به‌دست می‌برند و اندیشه‌های بلند برای درک معانی و رسیدن به مضامین آن در میدان مسابقه از یکدیگر سبقت می‌جویند.]

مطالب کتاب در شش مقصد تنظیم شده

مقصد اول ـ امور عامه شامل مباحث «وجود و عدم، وجوب و امکان و امتناع، قدم و حدوث، ماهیّت، وحدت و کثرت، تقابل، علت و معلول.

مقصد دوم ـ جواهر و اعراض.

مقصد سوم ـ اثبات صانع و صفات و ویژگیهای او.

مقصد چهارم ـ نبوت و پیامبری.

مقصد پنجم ـ مسأله امامت و رهبری پس از پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله.

مقصد ششم ـ مسأله معاد و بازگشت.

سیره و روش متکلّمین و فلاسفه در تألیف کتب کلامی و فلسفی بر این بوده قبل از ورود در مباحث کلامی و فلسفی مقدمةً مطالب منطقی و ضوابط اندیشیدن درست را بیان می‌کرده‌اند. مانند شیخ در کتاب اشارات و شفا و شیخ اشراق در حکمة الاشراق و قاضی سراج‌الدین ارموی در مطالع‌الانوار و ابوالبرکات بغدادی در المعتبر، این کتاب شریف نیز دارای بخشی است در منطق به‌نام منطق‌التجرید و بر آن دو شرح مبسوط به عربی نوشته شده.

۱ـ از علامه حلّی به‌نام «الجوهرالنضید» که از کتب منابع و مآخذ در علم منطق است و در ایران به چاپ رسیده است.

۲ـ از محقق نیریزی مولی محمودبن محمدبن محمود از تلامذه علامه دوانی که مؤلف به سال (۹۱۳ هـ.ق) از تألیف آن فراغت یافته و دو نسخه خطی از آن در الذریعه معرفی شده ج ۳۵۴/۳ و ج ۱۳۸/۱۳. احیاءالداثر / ۲۴۳.

شروح[1] و حواشی بر تجریدالاعتقاد

این کتاب از بدو تألیف تاکنون مورد توجه متکلمین و فلاسفه اسلامی اعم از شیعه و سنی قرارگرفته و بر آن شروح و حواشی بسیاری نگارش یافته که به ترتیب از آنها یاد می‌گردد.

شروح عربی

۱ـ کشف المراد از علامه حلّی جمال‌الدین حسن‌بن یوسف‌بن مطهر که کراراً در ایران و

---

۱. شایسته توجه است که در کتب مآخذ و ترجمه گاه کلمه شرح در مورد حاشیه به‌کار رفته که با در دست نبودن نسخه‌ای از آن، تشخیص آن مشکل بلکه غیرمقدور است ولی سعی ما بر این بوده تا آنجا که ممکن است از الفاظ و کلمات در معانی مصطلح خود استفاده شود، و امید بر آن است که روزی در یکی از معاهد و مراکز علمی شیعه تصویر و یا نسخه‌ای از کل حواشی و شروح بر این کتاب گرانقدر جمع‌آوری و در اختیار محققین و پژوهندگان دانش کلام و فلسفه اسلامی بالاخص شیعی قرارگیرد، چه بدون شک اساس و پایه‌های ظهور و پیدایش «حکمت متعالیه» را در این کتاب و حواشی و تعلیقات و شروح آن باید جست‌وجو کرد، که از اواخر قرن هفتم آغاز می‌گردد و در قرن هشتم و نهم در حوزهٔ فلسفی شیراز و در قرن دهم و یازدهم در حوزهٔ علمی اصفهان و کاشان متجلی و فروزان است.

لبنان و هند به طبع رسیده و این نخستین شرح است بر این کتاب.[۱]
۲ـ *تفریدالاعتماد* از شمس‌الدین محمدبن احمد اسفراینی بیهقی که قریب به عصر مؤلف می‌زیسته و در بعضی منابع آمده شیخ علاءالدین ابوالعلاء محمدبن احمد بهشتی اسفراینی. *احوال و آثار خواجه طوسی* صفحه ۴۲۹.
۳ـ *المفید*، از ابوعمر و احمدبن محمد مصری (م ۷۵۷ هـ.ق) از تلامذه علامه حلی. *کشف‌الظنون* ج ۳۵۱/۱.
۴ـ *تسدیدالقواعد*[۲] از شیخ شمس‌الدین محمودبن عبدالرحمن‌بن احمد اصفهانی [۷۴۹-۶۷۴ هـ. ق] این شرح به‌نام شرح قدیم معروف است و مؤلف آن از اکابر دانشمندان و علمای اصفهان است که به مصر مسافرت کرده و به درخواست طلاب و دانش‌پژوهان در آنجا متوطن و به تدریس علم تفسیر و کلام و سایر علوم اسلامی اشتغال یافته و هم اوست که در مورد شرح علامه حلی آورده «لولا شرحه لما شرح هذا المتن» اگر نبود شرح او ایضاح و بیان مطالب این کتاب کار آسانی نمی‌بود.

بسیاری از فضلاء و دانشمندان بر این شرح حواشی و تعلیقاتی نگاشته‌اند که از جمله آنهاست عالم محقق سیدعلی شریف جرجانی (م ۸۱۶ هـ.ق).
۵ـ از علامه اکمل‌الدین محمدبن شمس‌الدین محمدبن محمود بابرتی حنفی[۳] (م-۷۸۶ هـ. ق) از شاگردان شمس‌الدین محمود اصفهانی شارح قدیم

---

۱. بر این شرح نیز حواشی‌و تعلیقاتی آمده که از آن جمله است:
۱ـ از سیدابوالقاسم‌بن حسین رضوی قمی حایری (م ۱۳۲۴ ق)
۲ـ از میرزا عبدالرزاق‌بن علی رضا محدث واعظ نزیل همدان — الذریعه ج ۱۱۸/۶
۳ـ توضیح المراد از آقای سیدهاشم حسینی تهرانی، که در دو مجلد به طبع رسیده جلد اول به سال (۱۳۸۱ ق) در مطبعه مصطفوی و جلد دوم به سال (۱۳۸۷ ق) در تبریز.
۴ـ از استاد بزرگوار آقای حسن حسن‌زاده آملی در پایان کشف‌المراد مطبوع به سال (۱۴۰۷ ق) مؤسسه نشر اسلامی.
۲. در کشف‌الظنون ج ۳۴۶/۱ از آن به‌نام تشیید القواعد یاد شده و در صفحهٔ ۴۰۳ تسدیدالقواعد آمده است.
۳. در بعضی از منابع آمده اکمل الدین محمد بن محمود بابوتی که قطعاً نادرست است.

شذرات الذهب ج ۵۰۵/۸ و در هدیةالعارفین ج ۱۷۱/۲ آمده آن حاشیه‌ای است بر شرح قدیم.

۶ـ از احمدبن محمدبن علی حداد معروف به باروگر تبنینی عاملی از تألیف آن ذیحجه (۸۴۹) فراغت یافته الضیاء اللامع /۵.

۷ـ از خضر شاه‌بن عبداللطیف منتشوی رومی حنفی (م ۸۵۳ هـ.ق).

کشف‌الظنون ج ۱۱۵۸/۲ هدیةالعارفین ج ۳۴۶/۱.

۸ـ شرح فاضل محقق شیخ علاءالدین علی‌بن محمد معروف به قوشجی (م ۸۷۹ هـ.ق) مؤلف آن را برای سلطان ابوسعیدخان، از سلاطین ایلخانی ایران تألیف کرده و به شرح جدید معروف می‌باشد و در ایران به چاپ رسیده است.

۹ـ تحریر تجریدالعقاید از مؤلفی مجهول، نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورای ملی به شمارهٔ ۳۹۶۸ موجود است. احوال و آثار خواجه صفحه ۴۳۰.

۱۰ـ تسدیدالنقاید فی شرح تجریدالعقاید از قوام‌الدین یوسف شیرازی‌ابن‌حسن معروف به قاضی بغداد (م ۹۲۲ هـ.ق).

احیاءالداثر صفحه ۲۷۷، کشف‌الظنون ج ۳۵۱/۱ هدیةالعارفین ج ۵۶۳/۲.

۱۱ـ شوارق الالهام از مولی عبدالرزاق‌بن علی‌بن حسین لاهیجی (م ۱۰۵۱ یا ۱۹۷۲ هـ.ق) شرحی است بر تمام مباحث تجرید و بعضی گفته‌اند او را شرح دیگری است ناقص به‌نام مشارق‌الالهام و یا هر دو یک شرح است که قسمت امور عامه آن شوارق‌الالهام و قسمت اعراض و الهیات آن به‌نام مشارق‌الالهام نامیده شده.

۱۲ـ شرحی است از مولی حاج حسین یزدی از شاگردان شیخ بهائی.

ریاض‌العلماء ج ۱۹۶/۲.

۱۳ـ از مولی بلال شاخنی قائینی. الذریعة ج ۱۳۹/۱۳.

۱۴ـ البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة از مولی محمد جعفربن سیف‌الدین استرآبادی (م ۱۲۵۸ و یا ۱۲۶۳ هـ.ق).

ایضاح المکنون ج ۱۷۵/۱.

۱۵ـ از محمد کاظم فرزند محمدرضا طبری، نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس و ملی

تهران موجود است و مؤلف آن را به‌نام محمدشاه قاجار نوشته.

احوال و آثار خواجه طوسی صفحه ۴۲۸.

۱۶ـ *نهایةالتحریر فی شرح التجرید* از سیدمحمد تقی‌بن امیر مؤمن (م ۱۲۷۰ هـ.ق) این شرح منظوم و در دو بخش منطق و کلام تجرید است به عربی.

الذریعه ج ۳۹۷/۲۴.

۱۷ـ از حاجی محمدجعفربن محمدصفی آباده‌ای مفتی اصفهان (م ۱۲۸۰)

تذکرة القبور جزی اصفهانی

۱۸ـ *القول السدید فی شرح التجرید* از آقا سیدمحمدبن مهدی شیرازی از معاصرین. مطبوع به سال ۱۴۱۰ ق در قم.

شروح و ترجمه فارسی

۱ـ *تحفه شاهی و عطیه الهی*، از زین‌الدین علی بدخشی سال اتمام تألیف (۱۰۲۳ هـ.ق) و در هندوستان به چاپ رسیده. *الذریعه* ج ۱۴۰/۱۳.

۲ـ شرح میرزا عمادالدین محمود شریف فرزند میرزا مسعود سمنانی (م ۱۰۶۸ هـ.ق).

۳ـ شرح امیر محمد اشرف فرزند سیدعبدالحسیب‌بن احمدبن زین‌العابدین علوی عاملی (م ۱۱۴۵ هـ.ق) به‌نام علاقةالتجرید.

۴ـ شرح میرزا محمدبن سلیمان تنکابنی مؤلف کتاب قصص‌العلماء (م ۱۳۰۲ هـ.ق).

۵ـ ترجمه و شرح از میرزا حاج ابوالحسن شعرانی (م ۱۳۹۳ هـ.ق).

۶ـ *طریق‌الرشاد*، از حیدرعلی‌خان برومند اصفهانی (م ۱۴۱۷ هـ.ق) که جلد اول آن تا پایان بحث امکان استعدادی در زمان حیات مؤلف به چاپ رسیده.

حواشی و تعلیقات بر تجرید العقاید

۱ـ از سیدرکن‌الدین ابومحمد حسن‌بن محمدبن شرف شاه علوی (م ۷۱۵ یا ۷۱۸هـ.ق).

الذریعه ج ۳۱/۶.

۲ـ از علامه محقق دوانی (م ۹۰۸ هـ.ق). *الذریعه* ج ۳۲/۶.

۳ـ از شجاع‌الدین سلیمان قلعه حکی حنفی رومی مفتی قرامان (م ۹۷۳هـ.ق).

ایضاح المکنون ج ۲۲۸/۱.

۴ـ از فخرالدین سماکی استرآبادی از تلامذه غیاث‌الدین منصور دشتکی حاشیه بر *الهیات تجرید*. *احیاءالداثر* / ۱۸۰.

۵ـ از مولی صدرای شیرازی صاحب کتاب شریف *اسفار* (م ۱۰۵۰ هـ.ق)

الذریعه ج ۳۲/۶.

۶ـ از مولی سلطان حسین یزدی ندوشنی از اساتید خلیفه سلطان و ملا خلیل قزوینی و مجلسی اول و از تلامذه شیخ بهایی احتمال آن می‌رود که شرح بر تجرید باشد در ریاض العلماء آمده، من شرح او را در ذیل عبارت «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» در الهیات تجرید در شهر هرات دیده‌ام و این احتمال هم می‌رود که وی همان مولی حاج‌حسین یزدی باشد که در شارحین تجرید از او یاد شد.

ریاض العلماء ج ۴۵۲/۲.

۷ـ از مولی علی لاهیجی تاریخ کتابت آن ۱۰۲۵ هـ.ق یاد شده.

۸ـ از مولی حمزه گیلانی از تلامذه مولی محمد صادق اردستانی متوفای نیمه اول قرن دوازدهم هجری. *الذریعه* ج ۳۲/۶.

۹ـ از مولی محمدجعفربن سیف‌الدین استرآبادی (م ۱۲۶۳ هـ.ق) از تلامذه مرحوم سیدعلی صاحب ریاض و این حاشیه اساس شرح او بر تجرید است به‌نام البراهین القاطعه. *مرآة الکتب* ج ۴۰۷/۱.

تعلیقات و حواشی بر شرح قدیم و حواشی آن

۱ـ از علی‌بن محمد معروف به نصیرالدین کاشانی فقیه و متکلم شیعی (م ۷۵۵هـ.ق) و این حاشیه اساس و پایه حاشیه سید شریف جرجانی است.

ریاض العلماء ج ۱۸۱/۴.

۲ـ از ابوزکریا محیی‌الدین احمدبن ابراهیم نحاس دمشقی (مقتول ۸۱۴ هـ.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.

۳ـ از عالم محقق سیدعلی شریف جرجانی صاحب شرح مواقف (م ۸۱۶هـ.ق)

۴ـ از خضر بیک فرزند قاضی جلال‌الدین‌بن صدرالدین‌بن ابراهیم حنفی رومی (م۸۶۳ هـ.ق)

هدیةالعارفین ج ۱/۳۴۶.

۵ـ از مولی احمدبن موسی‌بن شمس‌الدین معروف به خیالی (م ۸۶۲ یا ۸۷۰).

شذرات ج ۵۱۵/۹ آمده (م ۸۸۶). *معجم المطبوعات العربیه* یوسف سرکیس ج ۸۵۲/۱.

۶ـ از مولی محیی‌الدین محمدبن ابراهیم رومی حنفی مشهور به خطیب‌زاده (م ۹۰۱ هـ.ق) او از تلامذه خضر بیک است.

شذرات ج ۱۵/۱۰ *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۷.

۷ـ از محیی‌الدین محمدبن قاسم معروف به اخوین (م ۹۰۴ هـ.ق).

شذرات ج ۹ / ۵۴۹. *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۷.

۸ـ از سنان‌الدین یوسف معروف به عجم سنان مفتی اماسیه ردّ بر حاشیه خطیب‌زاده.

شذرات ج ۹ / ۵۱۴ و ۵۴۵. *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۷.

۹ـ از علامه محقق دوانی (م ۹۰۸ هـ.ق).

۱۰ـ از محیی‌الدین محمدبن حسن سامسونی (م ۹۱۹ هـ.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.

۱۱ـ از حسام‌الدین حسین‌بن عبدالرحمن توقانی (م ۹۲۶ هـ.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.

۱۲ـ از ابن بردعی محیی‌الدین محمدبن محمد بردعی (م ۹۲۷ هـ.ق) صاحب حاشیة بر آداب البحث عضدالدین ایجی.

شذرات ج ۲۱۵/۱۰. *هدیةالعارفین* ج ۲۲۹/۲.

۱۳ـ از شجاع‌الدین الیاس رومی (م ۹۲۹ هـ.ق.

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.

۱۴ـ از مولی احمد طالشی گیلانی (م ۹۳۰ هـ.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.

۱۵ـ از شجاع‌الدین کوسج.

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.

۱۶ـ از عبدالرحمن غزالی‌زاده.

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.

۱۷ـ از سلیمان‌بن منصور طوسی معروف به شیخی که تعلیقه‌ای است بر حاشیه

سیدشریف و حاشیه خطیب‌زاده. *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۸.

۱۸ـ از محمدبن محمود مغلوی وفایی صاحب تفسیر *آیةالکرسی* (م ۹۴۰ یا ۹۶۳ه.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.

۱۹ـ از مولی عصام‌الدین ابوالخیر احمدبن مصلح‌الدین معروف به طاشکبری‌زاده صاحب *الشقایق النعمانیة* (م ۹۶۳ یا ۹۶۸ ه.ق) تا مباحث ماهیت و در آن آمده اقوال قوشجی و دوانی و امیر صدرالدین و ابن‌الخطیب و آراء خود او.

شذرات الذهب ج ۱۰/۵۱۵.

۲۰ـ از مولی محمدبن عبدالکریم رومی حنفی معروف به زلف نگار (م ۹۶۴ه.ق).

شذرات ج ۱۰/۶۳۹. *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۸.

۲۱ـ از شاه محمدبن حرم (م ۹۷۸ ه.ق). *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۸.

۲۲ـ از مولی علی‌بن امرالله مشهور به ابن‌الحنایی (م ۹۷۹ ه.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۷.

۲۳ـ از شمس‌الدین احمدبن محمود معروف به قاضی‌زاده بر مباحث ماهیت (م ۹۸۸ ه.ق). *شذرات* ج ۱۰/۶۰۹.

۲۴ـ از مولی عبدالغنی‌بن امیر شاه‌بن محمود (م ۹۹۱ یا ۹۹۹ ه.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.

۲۵ـ از مولی حبیب‌الله شیرازی معروف به میرزاجان (م ۹۹۴ ه.ق).

۲۶ـ از مولی محمد معروف به سپاهی‌زاده (م ۹۹۷ ه.ق).

کشف‌الظنون ج ۱/۳۴۸.

۲۷ـ از خضربن عبدالکریم (م ۹۸۹ یا ۹۹۹ ه.ق). *کشف‌الظنون* ج ۱/۳۴۸.

۲۸ـ از قاضی نورالله شوشتری صاحب *مجالس المؤمنین* (مقتول ۱۰۱۹ ه.ق).

نجوم‌السماء صفحه ۹.

۲۹ـ از شیخ ناصربن عبدالحسین منامی بحرانی از شاگردان شیخ حسین ماحوزی از دانشمندان قرن یازدهم. *الذریعه* ج ۶/۱۱۸.

تعلیقات و حواشی بر شرح جدید و حواشی آن

۱ـ از مولی حسن‌بن محمدبن محمدشاه فناری چلبی معروف به ابن‌الفناری (م ۸۸۶ ه.ق).

۲ـ *حاشیه قدیم* از علامه محقق دوانی (م ۹۰۸ ه.ق) که مؤلف آن را به نام سلطان یعقوب بایندری آق‌قوینلو (۸۸۳ـ۸۹۶ ه.ق) نوشته و بعد همان را به سلطان بایزید تقدیم داشته و در پی آن سیدالحکماء امیر صدرالدین محمد دشتکی (مقتول به سال ۹۰۳ ه.ق) حاشیه‌ای بر شرح جدید نگاشته و بر دوانی ایراداتی گرفته.

۳ـ حاشیهٔ دیگری از دوانی به‌نام *حاشیه جدید* که در آن اعتراضات و ایرادات امیر صدرالدین را پاسخ گفته، و باز امیر صدرالدین به‌دنبال این حاشیه، حاشیه دیگری نوشته در رد مطالب و نظریات دوانی.

۴ـ *حاشیه اجدّ* نیز از علامه دوانی که در آن بر مطالب و آراء مندرج در حاشیه دوم سیدالحکماء پاسخ گفته، مجموع این سه حاشیه دوانی را *طبقات جلالیه*، و دو حاشیه امیر صدرالدین را *طبقات صدریه* می‌نامند.

۵ـ از شمس‌الدین محمد استرآبادی که آن را به‌نام سلطان محسن مشعشعی (م ۹۰۵ ه.ق) تألیف کرده است. *احیاءالداثر* / ۲۰۱ـ۲۰۴.

۶ـ از مولی محمدبن حاج‌حسن (م ۹۱۱ ه.ق) که جنبه محاکمه دارد بین طبقات صدریه و جلالیه. *کشف‌الظنون* ج ۳۵۰/۱.

۷ـ از غیاث‌الدین منصور دشتکی فرزند سیدالحکماء (م ۹۴۹ ه.ق) که در پاسخ *حاشیه اجدّ* دوانی نوشته که والد او دیگر برای پاسخ دوانی در قید حیات نبوده.

۸ـ از علامه شمس‌الدین محمدبن احمد خفری (م ۹۳۵، ۹۴۲، ۹۵۷ ه.ق) چنانکه در *کشف‌الظنون* آمده آن بر طریق محاکمه است بین حواشی محقق دوانی و سیدالحکماء و بر این حاشیه حواشی و تعلیقات زیادی نوشته شده که ذکر آن خواهد آمد.

کشف‌الظنون ج ۳۵۱/۱. *احیاءالداثر* صفحه ۲۱۷.

۹ـ *محاکمات التجرید* از حافظ‌الدین محمدبن احمد عجم (م ۹۵۷ ه.ق) صاحب

کشف‌الظنون دربارهٔ آن می‌گوید. او بر شارحین ایرادها و اعتراضاتی آورده و چیزی فروگذار نکرده (أوردفیها الرّدود و الاعتراضات علی‌الشراح و لم یغا در صغیرة و لاکبیرة مما یتعلق به). *کشف‌الظنون* ج ۳۵۱/۱.

۱۰ـاز علامه کمال‌الدین حسین‌بن عبدالحق الهی اردبیلی (م ۹۴۰ یا ۹۵۰ هـ.ق) حاشیه بر شرح است تا پایان بحث علت و معلول.

ریاض‌العلماء ج ۱۰۱/۲.

۱۱ـاز مولی جلال‌الدین استرآبادی صدری از علمای عصر شاه طهماسب صفوی در *الذریعه* آمده محققین بر این عقیده‌اند که حاشیه او بهترین حواشی بر حاشیه قدیم دوانی است. *الذریعه* ج ۶۸/۶.

۱۲ـاز مولی جمال‌الدین محمود شیرازی از شاگردان علامه دوانی بر حاشیه قدیم. *الذریعه* ج ۶۹/۶. *احیاءالداثر* / ۲۴۰.

۱۳ـاز میر فخرالدین محمدبن حسن حسینی استرآبادی معروف به سماکی تا پایان بحث نبوت در الهیات و بر بخش جواهر و اعراض، نوشته به سال (۹۶۵ هـ.ق).

کشف‌الظنون ج ۳۵۰/۱. *الذریعه* ج ۱۱۷/۶.

۱۴ـاز مولی مصلح‌الدین محمدبن صلاح‌الدین عبادی لاری (م ۹۷۹) بر حاشیه قدیم دوانی صاحب تاریخ *مرآة الادوار* و *مرقاةالاخبار* به فارسی. *هدیة العارفین* ج ۲۵۱/۲

۱۵ـاز مولی عبداللهبن حسین یزدی شاه‌آبادی صاحب حاشیه منطق (م ۹۸۱ هـ.ق) بر الهیات. *ریاض‌العلماء* ج ۱۹۴/۳.

۱۶ـاز مولی حبیب‌الله باغنوی شیرازی معروف به «میرزاجان» (م ۹۹۴ هـ.ق) و آن بر حاشیه قدیم دوانی است تا بحث جواهر و اعراض.

۱۷ـاز شمس‌الدین محمد معروف به ملاشمسای گیلانی معاصر با ملاصدرا.

الذریعه ۶۶/۶.

۱۸ـاز عبدالله نخجوانی مشهور به «میر مرتاض» بر حاشیه جدید. *کشف‌الظنون* ج ۳۵۰/۱.

۱۹ـاز مولی احمدبن محمد معروف به مقدس اردبیلی (م ۹۹۳ هـ.ق)

بر الهیات. *ریاض العلما* ج ۵۷/۱.

۲۰ـ از امیر فضل‌الله استرآبادی از شاگردان مقدس اردبیلی. *ریاض العلماء* ج ۳۶۲/۴.

۲۱ـ از سیدامیر فیض‌الله‌بن عبدالقاهر حسینی تفرشی از تلامذه مقدس اردبیلی (م ۱۰۲۵ هـ.ق). *ریاض العلماء* ج ۳۸۷/۴.

۲۲ـ از قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین (مقتول به‌سال ۱۰۱۹ هـ.ق). *ریاض العلماء* ج ۲۶۶/۵.

۲۳ـ از مولی عبدالغفاربن محمدبن یحیی گیلانی از تلامذه میرداماد.

ریاض العلماء ج ۱۵۷/۳.

۲۴ـ از مولی عطاءالله گیلانی رودسری از شاگردان میرابوالقاسم فندرسکی حاشیه‌ای است بر *جواهر و اعراض* شرح قوشجی و حاشیه بر حاشیه *قدیم* دوانی.

ریاض العلماء ج ۳۱۷/۳.

۲۵ـ از سید ظهیرالدین میرزا ابراهیم‌بن قوام‌الدین حسین‌بن عطاءالله حسینی همدانی (م ۱۰۲۵ یا ۱۰۲۶ هـ.ق). در *ریاض العلماء* ج ۹/۱ آمده: کان شیخنا البهایی یمدح هذا السید و یصف علمه و فضله و یرجحه علی السید الداماد المعاصر لهما.

۲۶ـ از یوسف بن محمدجان قره باغی (م۱۰۳۵ هـ. ق) حاشیه بر حاشیه دوانی

هدیة‌العارفین ج ۵۶۶/۲.

۲۷ـ از قاضی علاءالدین عبدالخالق معروف به قاضی‌زاده کرهرودی از شاگردان شیخ‌بهائی و صاحب کتاب *تحفهٔ‌شاهی* در بحث امامت (م ۱۰۳۸ هـ.ق).

۲۸ـ ریاض‌القدس از مولی احمدبن زین‌العابدین علوی از شاگردان شیخ بهائی که پس از رؤیت حاشیه خفری آن را نوشته. *الذریعه* ج ۱۱۴/۶.

۲۹ـ از مولی عبدالرزاق‌بن علی لاهیجی ملقب به فیاض (م ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) و آن غیر از شرح معروف او بر تجرید است به‌نام شوارق الالهام و یا مشارق.

۳۰ـ از سلطان العلماء سیدحسین‌بن رفیع‌الدین محمدبن محمود مرعشی آملی اصفهانی (م ۱۰۶۴ هـ.ق) *اعیان الشیعه* ج ۱۶۵/۶. *الذریعه* ج ۶۵/۶.

۳۱ـ از سید امیر محمدمعصوم حسینی قزوینی (م ۱۰۹۱). *الذریعه* ج ۶۹/۶.

۳۲ـ از آقاحسین محقق خوانساری (م ۱۰۹۸ یا ۱۰۹۹ ه.ق) در *ریاض‌العلماء* آمده آن دقیق و مفیدترین حواشی است. *ریاض‌العلماء* ج ۵۸/۲.

۳۳ـ از میرزا محمدبن حسن شروانی معروف به ملامیرزا (م ۱۰۹۸) بر حاشیه قدیم و شرح جدید. *ریاض‌العلماء* ج ۲۳۲/۳.

۳۴ـ از سید میرزا محمدباقربن معزالدین حسینی رضوی معاصر شیخ حرّ عاملی.

الذریعه ج ۶۷/۶.

۳۵ـ از حکیم فقیه مولی ابوالقاسم‌بن محمد گلپایگانی از تلامذه و روات از مجلسی اول. متوفای ۱۰۹۲ ه. ق. *مرآة الکتب* ج ۲۱۵/۱. *الذریعه* ج ۱۱۳/۶.

۳۶ـ از میرزا عبدالله افندی صاحب *ریاض‌العلماء* (م حدود ۱۱۳۰ ه.ق).

ریاض‌العلماء ج ۲۳۲/۳.

۳۷ـ از امیر محمدحسین‌بن محمدصالح خاتون‌آبادی (م ۱۱۵۱ ه.ق). *الذریعه* ج ۱۱۴/۶.

۳۸ـ *حاشیه بر امور عامه* از شیخ محمدعلی حزین گیلانی (م ۱۱۸۱ یا ۱۱۸۳ ه.ق) و هم از او است *ترجمه منطق تجرید*.

نجوم *السماء* میرزا محمدعلی صفحه ۲۸۸.

۳۹ـ از سید شاه فتح‌الله‌بن حبیب‌الله شیرازی (م ۹۹۷ ه.ق) بر حاشیه قدیم.

الذریعه ج ۶۹/۶.

۴۰ـ از حکیم فقیه سلطان محمد قائینی والد مولی قطب‌الدین محمدبن سلطان قائینی مؤلف *رسالة معرفة التقویم* فارسی. *الذریعه* ج ۱۱۶/۶.

۴۱ـ از سید میر معزالدین‌بن سید فخرالدین مشهدی (م قرن دوازدهم).

الذریعه ج ۶۹/۶.

۴۲ـ از مولی احمدبن محمد ابراهیم اردکانی یزدی به سال ۱۲۲۵ آن را برای حاج محمدحسین‌خان صدراعظم اصفهانی (م ۱۲۳۹ ه.ق) تألیف کرده است. *الذریعه* ج ۶۴/۶.

۴۳ـ از سید محمدبن فتح‌الله موسوی (م ۱۲۲۵ ه.ق) نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ آستان

قدس موجود است. *الذریعه* ج ۶۴/۶.

۴۴ـ از محمد جعفربن محمدصادق لاهیجی از حکمای عصر محمدشاه قاجار (م ۱۲۶۴ ه.ق).

۴۵ـ از میرزا محمدبن سلیمان تنکابنی صاحب *قصص‌العلماء* (م ۱۳۰۲ ه.ق) بر قسمت الهیات. *الذریعه* ج ۱۱۷/۶.

شایسته ذکر است چنانکه اکثر حواشی بر شرح قدیم ناظر بر حاشیه عالم محقق سید شریف جرجانی است. عمده محشین شرح جدید نیز ناظر به حواشی سیدالحکماء و محقق دوانی می‌باشند و عده‌ای هم با توجه به جامعیت حاشیه شمس‌الدین محمد خفری که از اعاظم علماء و محققین در علوم عقلیه حوزه فلسفی شیراز پس از سیدالحکماء و علامه دوانی است، بر این حاشیه تعلیقات و حواشی آورده‌اند.

حواشی و تعلیقات بر حاشیه خفری

۱ـ از سیدحسین حسینی خلخالی صاحب حاشیه بر *تفسیر بیضاوی* (م ۱۰۱۴ یا ۱۰۲۴ ه.ق) از تلامذه میرزاجان شیرازی. هدیة‌العارفین ج ۳۲۱/۱. *الذریعه* ج ۶۵/۶.

۲ـ از قاضی نورالله شوشتری صاحب مجالس المؤمنین مقتول به سال (۱۰۱۹ ه.ق). *ریاض‌العلماء* ج ۴۲/۵.

۳ـ از سید سند میرمحمدباقر داماد (م ۱۰۴۰ ه.ق). *ریاض‌العلماء* ج ۴۲/۵.

۴ـ از مولی عبدالغفاربن محمدبن یحیی گیلانی از شاگردان میرداماد.

ریاض‌العلماء ج ۱۵۷/۳.

۵ـ از مولی شمس‌الدین محمد معروف به ملاشمسا معاصر با ملاصدرا تاریخ فراغت از تألیف (۱۰۴۵) و آن حاشیه‌ای است بر الهیات تجرید و شرح جدید و حاشیه خفری.

۶ـ از مولی عبدالرزاق‌بن علی‌بن حسین لاهیجی قمی صاحب *شوارق‌الالهام*.

۷ـ از سید حسین‌بن رفیع‌الدین محمدبن محمود مرعشی معروف به سلطان‌العلماء (م ۱۰۶۴ ه.ق). *الذریعه* ج ۶۵/۶.

۸ـ از میرزا ابراهیم فرزند ملاصدرا (م حدود ۱۰۷۰ ه‍. ق).

۹ـ از شیخ حسین‌بن ابراهیم تنکابنی از اکابر تلامذهٔ ملاصدرا و صاحب رسالهٔ *حدوث العالم*. *ریاض العلماء* ج ۳۴/۲.

۱۰ـ *کحل الابصار* از رضی‌الدین محمدبن حسن قزوینی (م ۱۰۹۶ ه‍. ق).

الذریعه ج ۶۶/۶.

۱۱ـ از میرزا محمدبن حسن شروانی (م ۱۰۹۸ ه‍. ق). *الذریعه* ج ۶۶/۶.

۱۲ـ از آقارضی‌الدین‌بن آقاحسین محقق خوانساری.

نجوم السماء محمدعلی کشمیری ۱۹۳.

۱۳ـ از مولی محمدقاسم‌بن محمدصالح اصفهانی (م ۱۱۰۴) در ذریعه آمده نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است. *الذریعه* ج ۶۶/۶.

۱۴ـ از آقاجمال‌الدین خوانساری معاصر یا میرزا ابراهیم‌بن ملاصدرا (م ۱۱۲۵ ه‍ق). *الذریعه* ج ۶۵/۶.

۱۵ـ از مولی مهدی‌بن کریم گلپایگانی معاصر با میرزا ابراهیم‌بن ملاصدرا. حاشیه‌ای است بر امور عامه و جواهر و اعراض و الهیات. *الذریعه* ج ۱۱۷/۶.

۱۶ـ از سبط میرابوالقاسم فندرسکی به‌نام میرابوطالب‌بن میرزا بیک (م ۱۱۱۵ه‍. ق) صاحب *تحفة العالم* در شرح پادشاهی سلطان حسین صفوی که به سال ۱۱۰۷ نگاشته. *ریاض العلماء* ج ۵۰۰/۵.

۱۷ـ از محمد مسیح فدشکوئی (م ۱۱۲۷ ه‍. ق) از شاگردان آقاحسین محقق خوانساری.

۱۸ـ از آقامحمدباقر بهبهانی معروف به وحید بهبهانی بر اوایل این حاشیه (م ۱۲۰۶ ه‍. ق). *الذریعه* ج ۶۵/۶.

۱۹ـ از محمدجعفربن محمدصادق لاهیجی (م پس از ۱۲۶۴ ه‍. ق) از حکمای معاصر محمدشاه قاجار و صاحب شرح *مشاعر* مطبوع. *الذریعه* ج ۶۵/۶.

عالم جلیل آقا جمال‌الدین خوانساری (م ۱۱۲۵ ه‍. ق) در حاشیه خود بر حاشیه شمس‌الدین محمدبن احمد خفری (م ۹۳۵ـ۹۴۲ـ۹۵۷) که ذکر آن گذشت ذیل عبارت

«وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» در آغاز الهیات *تجرید* اشاره فرموده به گفتار حکیم عالی‌قدر میرمحمدباقر داماد قدس سرّه در کتاب *قبسات* مبنی بر سخافت و بطلان اعتقاد متکلمین اسلامی به زمان موهوم در مسأله پیدایش جهان پس از عدم و نیستی[1]

و آنگاه برتاخته به گفتار میرداماد ـ رضوان‌اللّٰه علیه ـ و در مقام تأیید نظریه متکلمین و اثبات زمان موهوم برآمده به این معنی که بین خداوند متعال و آغاز پیدایش جهان، عدم و نیستی‌ای است پنداری، که وهم و پندار آن را ترسیم می‌نماید از بی‌آغاز تا نقطه‌ای واقع در نهایت و پایان این امتداد ترسیمی وهمی که آغاز پیدایش و آفرینش جهان است.

در این برخورد و نزاع علمی عالم بارع حکیم فقیه مولی اسماعیل خواجویی اصفهانی (م ۱۱۷۳ ق)[2] که احیاءکننده حوزه عظیم علمی اصفهان پس از فروپاشی حمله افاغنه در سال ۱۱۳۴ هـ‌ق است، رساله‌ای می‌نگارد به‌نام «ابطال الزمان الموهوم» در حمایت و تأیید نظریه مرحوم میرداماد و ابطال گفتار آقا جمال‌الدین و متکلمین.

این رساله به همت والای استاد عالیقدر آقای سیدجلال‌الدین آشتیانی ـ دامت افاضاته ـ در سال ۱۳۵۸ش ضمن مجلد چهارم از مجموعه «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» با تصحیح و مقدمه‌ای در زندگینامه مؤلف از آقای اصغر ترابی منتشر گردیده ولی چنین می‌نماید که نسخ مورد استفاده مصحّح غیر مصحّح و فاقد مقابله بوده چه در چندین مورد که به آن اشاره شده عبارت مشوب و درهم آمیخته است. نگارنده با استفاده از نسخه‌ای مصحّح که یکی از تلامذه عالم جلیل آقا میرزا عبدالغفار حسینی تویسرکانی اصفهانی (م ۱۳۱۹ هـ.ق) برای استاد در کمال دقت نگاشته. با توجه به نسخه مطبوع و استفاده از تمام زحمات ارزشمند استاد بزرگوار و مصحح محترم با تصحیح

---

۱. عبارت مرحوم میرداماد چنین است: ان القول بالزمان الموهوم علی ما ذکره المتکلّمون من تکاذیب الوهم الظلمانی و تلاعیبه و تصاویر القریحة السّوداویة و تخاییلها.

۲. در مقدمه رساله ابطال الزمان الموهوم مؤلف نام خود را چنین یاد کرده: محمدبن حسین مدعوبه اسماعیل مازندرانی و در کتاب روضات که ترجمه او به تفصیل آمده به نقل از یکی مصنفانش آمده: اسماعیل‌بن محمدحسین‌بن محمدرضابن علاءالدین محمد مازندرانی اصفهانی. (روضات، صفحه ۳۱، چاپ اول)

مجدد و تعلیقاتی جدید آن را به علاقه‌مندان تقدیم می‌دارد و به‌منظور اتمام و کمال این خدمت علمی عین عبارت عالم محقق اقاجمال‌الدین ـ قدس سرّه ـ که مورد نظر و بحث و ایراد است مقدم بر رسالهٔ «ابطال الزمان الموهوم» تحت عنوان «الایرادات علی الحدوث الدهری» آورده شد. من الله التأیید و علیه التکلان

جمادی الاول ١٤١٩ هـ ق مطابق با شهریورماه ١٣٧٧
سید احمد تویسرکانی ـ اصفهان

فهـــارس

فهرست آيات

فهرست احادیث

فهرست اعلام

فهرست اصطلاحات

فهرست کتب

منابع و مآخذ مورد استفاده

۱ـ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی از استاد محمدتقی مدرس رضوی.

۲ـ احیاءالداثر فی رجال قرن التاسع من طبقات اعلام الشیعه از علامه اقابزرگ تهرانی.

۳ـ الاعلام، خیرالدین زرکلی، چاپ بیروت در ۱۳ مجلد سال ۱۳۹۰ هـ.

۴ـ اعیان الشیعة سیّد محسن امین طبع بیروت دارالتعارف للمطبوعات در ۱۰ مجلد.

۵ـ انباء الغمر بابناء العمر از شهاب‌الدین احمدبن علی معروف به ابن حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ق) منشورات دارالکتب العلمیه در ۵ مجلد.

۶ـ ایضاح المکنون اسماعیل پاشا افست تهران.

۷ـ تأسیس الشیعه، سیدحسن صدر از انتشارات اعلمی تهران.

۸ـ تاریخ حبیب‌السیر خواندمیر از انتشارات کتابفروشی خیام در ۴ مجلد.

۹ـ تاریخ ادبیات دکتر ذبیح‌الله صفا.

۱۰ـ تاریخ الادب العربی تألیف کارل بروکلمان طبع دارالمعارف مصر.

۱۱ـ الدرر الکامنة، از شهاب‌الدین احمد عسقلانی منشورات احیاءالتراث العربی.

۱۲ـ الذریعة، علامه شیخ اقابزرگ تهرانی، دارالاضواء، چاپ دوم.

۱۳ـ روضات الجنات، اقا سیدمحمدباقر خوانساری، چاپ اول.

۱۴ـ ریاض‌العلماء، میرزا عبدالله افندی، منشورات مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی قم.

۱۵ـ ریحانة‌الادب، مدرس تبریزی چاپ اول در ۶ مجلد.

۱۶ـ شذرات الذهب، ابوالفلاح عبدالحی معروف به ابن عماد از منشورات ابن‌کثیر در ۱۰ مجلد.

۱۷ـ الضوءاللامع، شمس‌الدین محمد سخاوی از منشورات مکتبة الحیاة بیروت در ۶ مجلد.
۱۸ـ الضیاء اللّامع ـ علامه آقا بزرگ تهرانی.
۱۹ـ فارسنامه ناصری، حاج میرزا حسن فسایی، تصحیح دکتر رستگار در ۲ مجلد.
۲۰ـ کشف‌الظنون کاتب چلبی شیخ مصطفی افندی، افست ایران، در ۲ مجلد.
۲۱ـ لسان المیزان، ابن حجر عسقلانی، چاپ دار احیاء التراث العربی بیروت در ۱۰ مجلد.
۲۲ـ مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، چاپ اسلامیه، تهران در ۲ مجلد.
۲۳ـ معجم المطبوعات العربیه، یوسف سرکیس، افست ایران ـ قم در دو مجلد.
۲۴ـ نجوم السماء، میرزا محمدعلی کشمیری، ۱ مجلد منشورات بصیرتی، قم.
۲۵ـ نجوم السماء، میرزا محمدمهدی کشمیری ۲ مجلد منشورات بصیرتی، قم.
۲۶ـ الوافی بالوفیات، صلاح‌الدین خلیل صفدی، چاپ بیروت دار صادر.
هدیةالعارفین، اسماعیل پاشا بغدادی افست ایران در ۲ مجلد.